

# مَقَالَاتُ مَجْتَمَعِ الْإِسْلَامِ

مجموعه تالیفات

سید الامام البکیر حضرت مولانا محمد قاسم النانوتوی قدس سرہ



ادارۃ تالیفات اشرفیہ

چوک فوارہ ملتان پاکستان

{0322-6180738, 061-4519240}

# مَقَالَاتُ مَحَبَّةِ الْإِسْلَامِ

جلد 13

مجموعہ قالیفات

سَيِّدُ الْأَمَمَاتِ الْكِبَرِ شَيْخُ الْإِسْلَامِ الْقَاسِمُ الْعَلَوِيُّ وَابْنُ  
مَحَبَّةِ الْإِسْلَامِ حَضَرَتُ مَوْلَانَا مُحَمَّدُ الْقَاسِمُ نَانَوٓتَوِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی

۱۲۳۸ھ تا ۱۲۹۷ھ

بانی دارالعلوم دیوبند

ترتیب

قاری مُحَمَّدُ اسْحَاق

(مدیر ماہنامہ "محاسن اسلام" ملتان)

ادَارَةُ تَالِيفَاتِ اشْرَافِیْمُ

چوک فوارہ ملتان 0322-6180738

# مَقَالَاتُ حَجَّةِ الْإِسْلَامِ جلد ۱۳

تاریخ اشاعت..... ذوالقعدہ ۱۴۳۱ھ  
ناشر..... ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان  
طباعت..... ساؤتھ پنجاب پرنٹنگ پریس، ملتان  
بائسٹنگ..... ابوذر بک بائسٹنگ..... ملتان

## انتباہ

اس کتاب کی کاپی رائٹ کے جملہ حقوق محفوظ ہیں

### قارئین سے گزارش

ادارہ کی حتی الامکان کوشش ہوتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔  
الحمد للہ اس کا کیلئے ادارہ میں علامہ کی ایک جماعت موجود رہتی ہے۔  
پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو برائے مہربانی مطلع فرما کر ممنون فرمائیں  
تا کہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاکم اللہ

## ملنے کے پتے

### ادارۃ تالیفات اشرفیہ چوک فوارہ ملت ان پکستان

دارالاشاعت..... اردو بازار..... کراچی	ادارہ اسلامیات..... انارکلی..... لاہور
قرآن محل..... کمیٹی چوک..... راولپنڈی	مکتبہ سید احمد شہید..... اردو بازار..... لاہور
مکتبہ دارالخلاص..... قصہ خوانی بازار..... پشاور	مکتبہ رحمانیہ..... اردو بازار..... لاہور
مکتبہ اسلامیہ..... امین پور بازار..... فیصل آباد	اسلامی کتاب گھر..... خیابان سرسید..... راولپنڈی
ممتاز کتب خانہ..... قصہ خوانی بازار..... پشاور	اسلامک بک کمپنی..... امین پور بازار..... فیصل آباد
مکتبہ ماجدیہ..... سرکی روڈ..... کوئٹہ	مکتبہ رشیدیہ..... سرکی روڈ..... کوئٹہ
مکتبہ عمر فاروق..... شاہ فیصل کالونی..... کراچی	مکتبہ الشیخ..... بہادر آباد..... کراچی
مکتبہ نعمانیہ..... گوجرانوالہ..... اسلامی کتاب گھر..... ایبٹ آباد	والی کتاب گھر..... گوجرانوالہ..... مکتبہ علیہ..... اکوڑہ خٹک

الامام محمد قاسم النانوتوی ریسرچ لائبریری مردان: 0341-9164891

ISLAMIC EDUCATIONAL TRUST U.K  
(ISLAMIC BOOKS CENTRE)

119-121- HALLIWELL ROAD  
BOLTON BL3 3NE. (U.K.)

## قاسم العلوم

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ  
کے مکتوبات گرامی اُن کے مضامین اور مکتوب الیہ

از

حضرت مولانا نور الحسن راشد کاندھلوی مدظلہ  
محلہ مولویان، کاندھلہ، مظفرنگر (یوپی)



## مختصر تعارف

قاسم العلوم حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ تعالیٰ رحمہ واسعہ کی ذات گرامی سے علم کے جوہارے بلکہ دریا جاری ہوئے ان کی وسعت و ثروت اور ثمرات و منافع کا جائزہ لینا اور اندازہ کرنا کسی ایک آدمی کے بس کی بات نہیں، آج برصغیر بلکہ دنیا کے تمام ملکوں اور براعظموں کا کون سا خطہ ایسا ہے جہاں حضرت مولانا کی ذات عالی سے جاری فیضان کے چشمے نہیں اُبل رہے اور خصوصاً برصغیر ہند و پاکستان میں علم نافع یعنی علوم دین و شریعت کی کون سی شاخ اور کون سا چمنستان ایسا ہے جو فیضان قاسمی سے منور اور کسی نہ کسی راستہ اور واسطہ سے علوم قاسمی سے فیض یاب و بہرہ ور نہیں ہے؟

مگر یہ بات اہم اور حیرت انگیز ہے کہ حضرت مولانا کا یہ فیضان ”دارالعلوم دیوبند“ کے علاوہ آپ کی صرف چند تصانیف کی برکت اور آپ کے ان علوم کا ایک پرتو ہے، جن کا بہت کم حصہ قلم بند ہوا اور جو قلم بند ہوا اس میں سے خاصہ محفوظ نہیں رہ سکا اور جو محفوظ اور باقی رہا وہ بھی پورا کا پورا نہیں چھپا اور اس کا تقریباً ایک تہائی حصہ یا کچھ کم ابھی تک اشاعت سے محروم ہے، لیکن حضرت کے علوم کا جس قدر بھی سرمایہ محفوظ ہے اس میں حضرت کا اپنا لکھا ہوا بڑا حصہ وہ ہے جو حضرت کے مکتوبات میں محفوظ ہو گیا ہے۔ حضرت کی تصانیف بہت کم ہیں، کیوں کہ حضرت مولانا کی تصنیف کی طرف توجہ کم تھی، لیکن جس قدر بھی ہیں ان میں سے کم ایسی ہیں جو شروع سے آخر تک حضرت نے تحریر فرمائی ہوں، بے شک کچھ تصانیف تو ایسی ضرور ہیں جو حضرت مولانا نے خود لکھی ہیں، مگر حضرت کے نام سے معروف کتابوں میں زیادہ تر وہ ہیں جو حضرت مولانا نے لکھنی شروع کی تھیں مگر ان کو پورا کرنے کا موقع نہیں ملا۔ مولانا کے کسی شاگرد نے

اس کو پورا کیا، یا کوئی تقریر تھی جس کو کسی نے لکھ لیا اور ایسا بھی ہے کہ حضرت کے افادات کو کسی شاگرد نے مرتب کیا اور وہ کتاب حضرت کے نام سے چھپی اور اسی حیثیت سے مشہور ہوئی، لیکن حضرت مولانا کے مکتوبات کا معاملہ اس سے مختلف ہے، حضرت مولانا کے جو مکتوبات چھپے ہوئے ہیں یا معلوم ہیں حضرت مولانا سے ان کی نسبت ہر پہلو سے مستند ہے، خطوط کا بہت بڑا حصہ خود مولانا کے اپنے قلم کا لکھا ہوا ہے اور جو خطوط الماء کرائے ہیں ان کا حرف حرف حضرت مولانا کی زبان سے نکلا ہوا یا مولانا کی ہدایت کے مطابق لکھا ہوا ہے اور ان مکتوبات میں جو کچھ بھی علمی افادات، ذاتی احوال اور دوسری معلومات ہیں اس میں کسی دوسرے کی شرکت کا سوال ہی نہیں۔ اس پہلو سے قطع نظر اگر بہ حیثیت مجموعی بھی دیکھا جائے تو بھی مکتوبات کا حصہ اپنی معنویت اور علمی افادی پہلو میں اگر تصانیف کے ذخیرہ سے زیادہ نہیں تو کچھ کم بھی نہیں ہے۔

حضرت مولانا کے مکتوبات کی جمع و ترتیب کا کام سب سے پہلے کب شروع ہوا اور کس نے انجام دیا اس کی تحقیق نہیں، مگر جو مجموعہ سب سے پہلے شائع ہوا وہ قاسم العلوم ہے، جس کے جامع، مرتب اور ناشر مطبع مجتہائی کے بانی و مالک فشی ممتاز علی میرٹھی تھے، اس کے بعد اور متعدد حضرات نے مختلف حیثیتوں سے مختلف عنوانات کے تحت اپنی اپنی پسند یا دستیاب مکتوبات کے مطابق علیحدہ علیحدہ مجموعے مرتب کئے۔

پھر ان مجموعوں کی الگ الگ کیفیت ہے، کچھ ان میں سے آج تک شائع نہیں ہوئے، کچھ ایک مرتبہ چھپے ہیں، چند کی بار بار اشاعت ہوئی اور بعض ایسے بھی ہیں کہ جن کا کوئی حصہ چھپا کوئی نہیں چھپا اور کئی مجموعے ایسے ہیں جو ایک مرتبہ چھپ کر گنما ہو گئے، اسی میں ایک مجموعہ ایسا بھی ہے (فرائد قاسمیہ) جو تقریباً بیس سال پہلے بڑی جدوجہد کے بعد پہلی مرتبہ چھپا تھا، غالباً اب وہ بھی کم یاب ہے، نیز حضرت کے مکتوبات کے کم از کم تین مجموعے ایسے ہیں جو اب تک نہیں چھپے بلکہ ان کا عموماً علم اور تعارف بھی نہیں اور حضرت کے تقریباً پچیس گرامی نامے ایسے بھی ہیں جو کم از کم ایک مرتبہ چھپے ہیں،

لیکن وہ ایسی کتابوں یا مجموعوں میں شامل ہیں کہ ان کتابوں کے نام یا عمومی تعارف سے یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ اس میں حضرت مولانا کے گرامی نامے شامل ہوں گے، لہذا یہاں ان سب کا تذکرہ بھی کیا جا رہا ہے۔ سب سے پہلے حضرت مولانا کے مکتوبات کے ان مجموعوں کا ذکر آئے گا جو چھپے ہوئے اور نسبتاً متعارف ہیں، اس کے بعد ان مکتوبات کا جو اور کتابوں اور مجموعوں میں چھپے ہوئے ہیں، آخر میں ان گرامی ناموں اور مکتوبات کے مجموعوں کا ذکر ہوگا جن کا صرف ایک ایک نسخہ معلوم ہے اور وہ بھی غیر متعارف ہے۔

حضرت مولانا کا علمی موضوعات پر لکھنے کا بہت کم معمول تھا، خاص طور سے متنازع یا اختلافی موضوعات پر لکھنے سے خاص احتیاط کرتے تھے، لیکن اگر حضرت مولانا سے بطور خاص کسی مسئلہ کے متعلق دریافت کیا جاتا تھا، اور حضرت مولانا کے جواب یا تحقیق سے اس الجھن کے دور ہونے یا مسئلہ کی تحقیق پر اطمینان کی اُمید ہوتی تھی، یا کسی دینی شرعی مسئلہ کی عقلی وجہ معلوم کی جاتی، اس وقت حضرت مولانا کا قلم حرکت میں آ جاتا تھا، ورنہ عموماً حضرت مولانا خاموش رہتے تھے اور اختلافی مباحث و مسائل سے کنارہ کش رہنے کی پوری کوشش فرماتے تھے۔ حضرت مولانا نے اپنے اس مزاج و مذاق اور معمول کا ایک خط میں اس طرح ذکر فرمایا ہے:

”یہاں تک نوبت پہنچی کہ ترجمہ کرنے والے بلکہ ترجمہ پڑھنے والے اپنے فہم کے پیرو ہوئے۔ مولانا صاحب! یہ نوبت پہنچی تو ایسے وقت استفتاء اور فتویٰ کس مرض کی دوا ہے، بجز اس کے اختلاف سابق میں ایک اور شاخ نکل آئے۔

اب دہریہ اور جہنیہ جدا جدا ہو گئے ہر کوئی اپنے وضع کی سنتا ہے، مولویوں کی بات اگر سنتے ہیں تو اس کان سے آئی دوسرے کان سے نکل گئی۔

ایسے وقت میں اس حدیث پر عمل کا وقت ہے:

”اذا رأيت هوى متبعا و شحامطاعا و دنیا مؤثرة و اعجاب كل ذي رأى

برأيه فعليك بخاصة نفسك و دع امر العوام، او كمال قال۔

علاوہ بریں اپنی کم علمی اور بے سرو سامانی سے اب تک مسائل ضروریہ مشہورہ میں بھی مجھ کو جواب دینے کا اتفاق نہیں ہوتا، ہاں اتنی بات ہے کہ اگر مسئلہ معلوم ہوتا ہے اور احباب کو اس کی وجہ کی تلاش ہوتی ہے اور مجھ تک مشورہ کی نوبت آتی ہے تو اگر بذریعہ خطوط استفسار کی نوبت آتی ہے تو کبھی کبھی بہت سے تقاضاؤں کے بعد تحریر کا اتفاق ہو جاتا ہے۔ ﴿مکتوب بنام نصر اللہ خاں صاحب۔ فرائد قاسمی، ص ۹۵-۹۶ (دہلی: ۱۴۰۰ھ)﴾۔ مگر آخر میں اس سے بھی احتیاط فرمانے لگے تھے، اس کی وجہ بھی حضرت مولانا کے اسی خط سے معلوم ہو رہی ہے، تحریر فرماتے ہیں:

”اب اس سے بھی احتراز ہی اولیٰ معلوم ہوتا ہے، ہدایت کی کوئی صورت نہیں۔ البتہ فتنہ برپا ہو جاتے ہیں، اس لئے مجھ کو ان سوالوں کے جواب میں کچھ عرض معروض کرنا بھی دشوار ہے۔ (ایضاً)

مگر یہ خطوط بھی جو حضرت مولانا عموماً دوستوں اور علماء کے سخت اصرار پر لکھتے تھے ہمیشہ قلم برداشتہ تحریر فرماتے تھے اور نازک سے نازک موضوع پر طویل سے طویل تحریر یا خط عموماً ایک دو نشستوں میں مکمل فرما لیتے تھے اور جو کچھ تحریر فرماتے وہ خزینہٴ دماغ میں محفوظ ہوتا تھا، اس کے لئے کسی کتاب سے رجوع کرنے کی، مطالعہ کی، مراجعت کی یا یادداشت دیکھنے کی کبھی (شاید ایک مرتبہ بھی) ضرورت پیش نہیں آتی۔ جو سینہ میں ہوتا کاغذ کے سفینہ کی نذر کر دیا جاتا تھا، علمی مکتوبات کی تحریر میں یہی طریقہ کار رہا جس کا ذکر حضرت مولانا نے متعدد خطوط میں بار بار کیا ہے۔

ناچیز کو حضرت مولانا کے ایک سو بارہ (۱۱۲) مکتوبات کا علم ہے، یہ گرامی نامے حضرت مولانا کی نوتالیفات و مکتوبات کے مجموعوں اور دیگر اصحاب کی نو کتابوں اور مصنفات، کل اٹھارہ کتابوں میں بکھرے ہوئے ہیں۔ یہ مکتوبات علمائے ہند میں مقبول تینوں زبانوں اردو، فارسی اور عربی میں ہیں، جس میں سے آدھے چھپن (۵۶) اردو میں، آدھے سے کچھ کم چون (۵۴) فارسی میں اور صرف دو خط عربی میں ہیں،

ان تمام مکتوبات کو مجموعی طور پر تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: علمی، ذاتی اور مشترک۔ حضرت مولانا کے علمی بیشتر خطوط کئی سوال کے جواب میں لکھے گئے ہیں۔ مگر ان میں سے اکثر وہ ہیں جو کسی ایک بحث یا موضوع پر مشتمل ہیں اور ان میں سے اپنے مکتوبات الیہ یا طرفین کے متعلقین کے ذاتی احوال کا کچھ ذکر نہیں۔ دوسری قسم ان خطوط کی ہے جو ذاتی نوعیت کے ہیں، ان میں صرف اپنے یا مکتوب الیہ کے حالات اور گھریلو باتوں پر توجہ مرکوز ہے۔ ایک قسم اور بھی ہے، یہ وہ خطوط ہیں کہ جو اگرچہ ذاتی نوعیت کے ہیں، مگر ان میں کوئی بحث یا اختلافی مسئلہ بھی موضوع گفتگو ہے، تینوں قسم کے خطوط کا علیحدہ علیحدہ تذکرہ مناسب ہے۔

علمی موضوعات پر جو گرامی نامے تحریر فرمائے ہیں ان کے موضوع میں بڑا تنوع اور وسعت ہے، ان میں اسرار دین و شریعت کی گفتگو ہے، تفسیر و حدیث کے نکات کی گرہ کشائی فرمائی گئی ہے، فقہی مسائل بھی زیر قلم آئے ہیں، تراویح و قرأت ضاد، جمعہ اور اس دور میں موضوع بحث مسائل پر بھی توجہ فرمائی گئی ہے، ہندوستان کی شرعی حیثیت اور اس کے دارالحرب ہونے نہ ہونے اور یہاں عقود فاسدہ پر بھی اظہار خیال فرمایا گیا ہے، شرک و بدعت کے کلیدی مباحث کو بھی واضح کیا گیا، مختلف دینی فرقوں کے نظریات کا بھی جائزہ لیا گیا ہے، امکان نظیر کے واضح دلائل تفصیل سے لکھے ہیں، امتناع نظیر کے ماننے والوں کے دلائل کا علمی تجزیہ فرمایا ہے، رد شیعیت پر بھی خاص توجہ ہے، خلافت و امامت اور باغ فدک وغیرہ کے مشہور اختلافی موضوعات کا علمی عقلی جائزہ لیا گیا ہے، مسلمانوں کے بگاڑ و زوال کے اسباب کا ذکر آیا ہے، اپنوں کی اندرونی کمزوریوں پر بھی کہیں کہیں احتساب کیا ہے، غرض بیسیوں موضوعات و مباحث ہیں جو ان مکتوبات میں زیر قلم آئے ہیں، لیکن ہر ایک میں جامعیت کی فراوانی اور دلائل کی گہرائی و گیرائی کا یہ عالم ہے کہ ہر تحریر منفرد اور ہر بحث حرف آخر معلوم ہوتی ہے۔

ان مکتوبات میں حضرت کا خاص اسلوب بیان ہے جو بڑی حد تک فلسفیانہ ہوتا



ہے اور بعض تعبیرات بھی ایسی ہیں جو کہیں اور نظر نہیں آتیں اور بعض جگہ فکر ایسی عمیق اور پرواز ایسی بلند ہے کہ اس کا سمجھنا آسان نہیں ہوتا، مجھ بے علم و صلاحیت کا تو ذکر ہی فضول ہے، کئی بڑے بڑے اہل علم بھی اس وسعت پر داز کے سامنے خود کو عاجز و درماندہ پاتے ہیں، حالاں کہ ایسے کئی موقعوں پر زبان اُردو ہے، مگر مفہوم مشکل سے گرفت میں آتا ہے، ہر لفظ مخزن اسرار ہے اور ہر فقرہ معدن معانی۔

مکتوبات کی دوسری قسم ذاتی خطوط کی ہے، جن میں اپنے ذاتی، گھریلو یا خاندانی معاملات کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان خطوط میں بھی ایک قسم ان مکتوبات کی ہے کہ جو اگرچہ ذاتی حیثیت میں لکھے گئے مگر یہ خطوط ملی اجتماعی معاملات کے متعلق ہیں، اس لئے ان کی حیثیت نجی ذاتی خطوط سے کسی قدر مختلف ہے، دینی علمی اختلافی موضوعات پر جو خط لکھے گئے ہیں ان کی الگ الگ نوعیتیں ہیں، ان کا کسی قدر تفصیلی ذکر آ رہا ہے۔ اس سے پہلے ذاتی خطوط کا اجمالی ذکر مناسب ہے۔ ان خطوط میں سب سے اہم وہ مکتوبات ہیں جو حضرت مولانا نے اپنے پیرومرشد حضرت حاجی امداد اللہ تھانوی مہاجر کی رحمۃ اللہ علیہ کے نام تحریر کئے ہیں۔ نجی خطوط کی دوسری قسم ان مکتوبات کی ہے جو مولانا نے اپنے قریبی متعلقین یا اہل خانہ کو لکھے تھے اور تیسرے خطوط وہ ہیں جن کو مشترک کہا جاسکتا ہے، یہ خطوط سرسید احمد خاں اور آریہ سماج کے بانی سوامی دیانند سرسوتی کو لکھے گئے تھے۔

حضرت حاجی امداد اللہ صاحب کے نام جملہ گرامی نامے فارسی میں ہیں، ان میں سے ایک خط بھی اُردو میں نہیں ہے۔ یہ خطوط خاصے مفصل ہیں اور ان کے ذریعے سے حضرت مولانا کے ذاتی حالات و معاملات، اعزاء و اقارب اور دوسری بعض ایسی تفصیلات و اطلاعات مل جاتی ہیں جن کا اور ذرائع سے علم نہیں ہوتا۔ پنڈت دیانند سرسوتی کے نام تمام خط اُردو میں ہیں اور اس میں دو تین خط بہت مفصل بلکہ ایک رسالہ کے قائم مقام ہیں۔

حضرت حاجی صاحب کے نام خطوط سراپا عجز و انکسار ہیں، ان میں ذاتی احوال، خاندان اور اعزاء کی کیفیات، نانوتہ، رام پور، تھانہ بھون، کاندھلہ کے رہنے والے

اور حضرت حاجی صاحب کے اقرباء و متوسلین کا مختصر ذکر ہے۔ کسی کی بیماری کا، کسی کی وفات کا، کسی کی نالائقی کا، کسی کی لیاقت کا۔ نیز ان خطوط میں اپنی ذات کی نفی اور عجز و انکسار کا عنصر نمایاں ہے، ان خطوط کی زبان بالکل سادہ ہے، علم کی تراوش، زبان و بیان کا زور، بے تکلفی کا انداز ان میں مفقود ہے، لیکن جو خطوط اپنے خاص دوستوں یا ممتاز شاگردوں کو لکھے ہیں ان کا طرز تحریر مذکورہ خطوط سے بہت مختلف ہے، ان میں قلم کی روانی اور علم کا فیضان جوش پر ہے، کہیں کہیں بے تکلفی کا خاص انداز ہے اور بعض خطوط میں مزاح کی چاشنی بھی ہے اور طنز کی نثریت بھی۔

تیسری قسم مشترک خطوط کی ہے، ان کو اس پہلو سے مشترک کہا جاسکتا ہے کہ یہ اگرچہ اہم دینی معاملات سے تعلق رکھتے ہیں، مگر ذاتی حیثیت سے لکھے گئے ہیں اور یہ اُسلوب تحریر کے لحاظ سے بھی پہلے دونوں قسم کے خطوط سے کسی قدر مختلف ہیں، ان کی زبان اور علمی خطوط کی نسبت سادہ و پُر وقار ہے، جس میں نہ حضرت حاجی امداد اللہ صاحب رحمہ اللہ کے نام تحریر مکتوبات کی سی تواضع ہے اور نہ دیگر علمی خطوط کا فلسفیانہ انداز اور دقیق فنی و منطقی تعبیرات و اصطلاحات، سرسید احمد کے نام تحریر گرامی نامہ (جو تصفیۃ العقائد میں شامل ہے) اور سوامی ”دیانند سرسوتی“ سے مباحثہ رُڑ کی کے موقع پر خط و کتابت اسی اُسلوب کی نمائندہ اور یادگار ہے۔

یہ بات قابل توجہ ہے کہ اس ذخیرہ میں سے متعدد مکتوب یا مکتوبات کے مجموعے حضرت مولانا کی مستقل تصانیف کی حیثیت سے متعارف ہیں، حالاں کہ یہ تصنیف نہیں ہیں بلکہ مکتوبات ہیں۔ حضرت مولانا کی تصانیف میں سے مصابیح التراویح واحد تالیف ہے کہ جو ایک خط تھا اور اس کو خود حضرت مولانا نے تصنیف کی حیثیت سے مرتب کر دیا تھا، حضرت مولانا نے ۱۲۸۸ھ میں مولانا سید احمد حسن امر و ہوی کے سوال کے جواب میں مفصل خط لکھا تھا پھر اس پر ایک تمہید لکھ کر اور جزوی اضافے فرما کر اس کو مصابیح التراویح کے نام سے موسوم کر دیا تھا، یہ مکتوب یا تالیف اسی نام سے شائع اور متعارف ہے۔

اس کے علاوہ بھی حضرت مولانا کے چند خط (یا کسی ایک موضوع پر لکھے گئے خطوط) ایسے ہیں جو حضرت مولانا کی زندگی میں یا وفات کے بعد مستقل تالیف کی صورت میں شائع کیے گئے اور وہ سب حضرت مولانا کی تالیف میں شمار کئے جاتے ہیں، مگر ان کی موجودہ ترتیب و اشاعت سے مکتوب نگار (حضرت مولانا) کا کچھ تعلق نہیں۔ مولانا کے تلامذہ، مکتوب الیہ، اصحاب یا ناشرین نے ان خطوط کی افادیت کی خاطر ان کو کتابی شکل میں حضرت مولانا کی تالیف کی حیثیت سے شائع کر دیا تھا۔

حضرت مولانا کی ایسی تصانیف جو مکتوبات پر مبنی ہیں مگر حضرت مولانا نے ان کو اس حیثیت سے مرتب نہیں کیا تھا، یہ کل چھ (۶) کتابیں ہیں: (۱) انتباہ المؤمنین (۲) اجوبہ اربعین (۳) تحذیر الناس (۴) تصفیۃ العقائد (۵) مناظرہ عجیبہ اور (۶) اسرار قرآنی۔ یہ سب دراصل کسی ایک خط پر مشتمل یا متعدد مکتوبات کے مجموعے ہیں، ان کی بھی دو قسمیں ہیں۔ پہلی تینوں کتابیں یا مجموعے حضرت مولانا کی زندگی میں (وفات ۱۲۹۷ھ) مستقل نام سے کتابی صورت میں علیحدہ چھپ گئے تھے اور اسی وقت سے حضرت مولانا کی تالیفات شمار کئے جاتے ہیں۔ مگر ان کے نام اور کتابی صورت میں اشاعت ناشرین یا مکتوب الیہ اصحاب کی قدردانی کا ثمرہ ہے۔ حضرت مولانا کو (غالباً) ان تینوں خصوصاً مؤخر الذکر کے چھپنے کا اشاعت کے بعد علم ہوا۔ مذکورہ مؤلفات یا مجموعوں میں ترتیب اور اشاعت کے لحاظ سے ”انتباہ المؤمنین“ کو اولیت حاصل ہے۔

الف: ”انتباہ المؤمنین“ مولوی الہی بخش کے نام خط ہے، جس میں مناقب شیخین و حضرت علی رضی اللہ عنہم میں ایک حدیث کی وضاحت و شرح کی گئی ہے۔ یہ خط حضرت مولانا نے غالباً میرٹھ کے قیام کے زمانہ میں تحریر فرمایا تھا، یہ مفصل مکتوب جو فارسی میں اٹھارہ صفحات پر مشتمل ہے (حضرت مولانا کے استاد زادے) مولانا حبیب الرحمن (خلف حضرت مولانا احمد علی محدث سہارن پوری) نے اپنے مطبع احمدی میرٹھ سے شعبان ۱۲۸۴ھ (۱۸۶۷ء) میں شائع کیا تھا۔



یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ”انبیاء المؤمنین“ حضرت مولانا کی پہلی مستقل تحریر ہے جو مولانا رحمہ اللہ کے نام سے چھپی ہے، اس سے پہلے حواشی صحیح بخاری میں حضرت مولانا کی شرکت ہوئی تھی، مگر اس پر حضرت مولانا کا نام درج نہیں تھا اور مطبع جہانپائی میرٹھ سے شائع قرآن شریف اور جمائل کی تصحیح فرمائی تھی وہ بھی چھپی تھیں۔ ان کے صحیح کی حیثیت سے حضرت مولانا کا نام درج ہے، مگر ظاہر ہے کہ تصحیح کی اس خدمت کو تصانیف میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔

(ب) اجوبہ اربعین کا پہلا حصہ مولانا محمد یعقوب کے نام مفصل خط اور مولانا کی فرمائش کی تعمیل میں شیعوں کے تیس (۲۳) سوالات کا جواب ہے۔ ان خطوط کو شیعوں کے ان ہی اعتراضات کے حضرت مولانا کے خویش مولانا عبداللہ انصاری انبھوی ۛ مولانا عبداللہ انصاری خلف مولانا انصاری علی انبھوی (وفات ۱۳۳۲ھ) مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ کے داماد تھے۔ مفصل تعارف کے لئے ملاحظہ ہو راقم سطور کا مضمون: مشمولہ مجلہ فکر و نظر علی گڑھ کا ناموران علی گڑھ نمبر، جلد دوم (۱۹۸۶ء) ۛ کے لکھے ہوئے جوابات کے ساتھ یک جا مرتب کر کے منشی محمد حیات نے ۱۲۹۱ء میں مطبع ضیائی میرٹھ سے ”اجوبہ اربعین“ کے نام سے شائع کر دیا تھا۔ ۛ ”اجوبہ اربعین“ کا دوسرا حصہ بھی شیعوں کے سوالات و نظریات کے جواب اور تردید پر مشتمل حضرت مولانا کی مختلف تحریروں کا مجموعہ ہے، مگر اول تو یہ مجموعہ حضرت مولانا کی وفات کے بعد مرتب اور شائع ہوا ہے جیسا کہ اس کے خاتمۃ الطبع سے ظاہر ہے۔ دوسرے اس میں کچھ اور فروگزاشتیں بھی رہ گئیں تھیں، تین سوالات اور ان کے جوابات اور درمیان سے چار صفحات جو تمام حضرت مولانا محمد قاسم کی تالیفات تھے، ضائع ہو گئے تھے، دوبارہ یہ جوابات حضرت کے شاگرد رشید (شیخ الہند) مولانا محمود حسن سے مکمل کرائے گئے تھے، یہ حصہ مطبع ہاشمی میرٹھ سے شائع ہوا تھا ۛ

(ج) ”تذیر الناس“ بھی ایک خط کی کتابی شکل ہے، یہ خط مولانا محمد احسن

نانوتوی کے ایک سوال یا مکتوب کے جواب میں لکھا گیا تھا، مولانا احسن نے اس

جواب کو حضرت مولانا کی اجازت و اطلاع کے بغیر مطبع صدیقی بریلی سے ”تذییر الناس“ کے نام سے کتابی صورت میں شائع کر دیا تھا۔ (طبع اول ۱۲۹۱ھ)۔

### حضرت مولانا کی تالیفات میں شمار تین اور کتابیں

تصفیۃ العقائد، مناظرۃ عجیبہ اور اسرار قرآنی بھی کسی ایک موضوع پر لکھے گئے خطوط (یا خط) ہیں، مگر یہ مذکورہ تینوں تالیفات سے اس وجہ سے مختلف ہیں کہ پہلی تینوں کتابیں حضرت مولانا کی حیات میں مرتب ہو کر شائع ہو گئی تھیں اور مؤخر الذکر حضرت مولانا کی وفات کے بعد مرتب اور شائع ہوئیں۔ تصفیۃ العقائد میں سرسید احمد کے نام خطوط اور وہ تحریریں ہیں جس میں سرسید احمد کے مذہبی خیالات و نظریات پر بحث و گفتگو فرمائی گئی ہے۔ یہ خطوط حضرت مولانا کی کتابوں کے ایک اہم ناشر فشی محمد حیات نے مرتب کر کے مطبع ضیائی میرٹھ سے ۱۲۹۸ھ میں شائع کئے تھے۔

### ”مناظرۃ عجیبہ“

حضرت مولانا نے ”تذییر الناس“ میں خاتمیت زمانی، مکانی کی بحث فرمائی تھی، مولانا عبدالعزیز امر وہوی نے اس پر کچھ شبہات کئے اور حضرت مولانا سے ان کا حل چاہا، حضرت مولانا نے مولانا عبدالعزیز کے اعتراضات کے جو جوابات دیئے اور طرفین میں اس موضوع پر جو خط و کتابت ہوئی تھی مولانا محمد حسن (خلف مولانا احمد حسن مراد آبادی) نے اس کو ”مناظرۃ عجیبہ“ کے نام سے مرتب کر دیا تھا، پہلی مرتبہ مطبع گلزار ابراہیم مراد آباد سے شائع ہوا تھا، اس پر سن طباعت درج نہیں، مگر یہ صراحت ہے کہ اس مجموعہ کی ترتیب و اشاعت کی خدمت حضرت مولانا کی وفات کے بعد انجام پائی تھی۔

### ”اسرار قرآنی“

قرآن شریف کی آیات و کلمات اور مثنوی مولانا روم وغیرہ کے بعض اشعار کے حل اور تحقیق میں متعدد خطوط کا مجموعہ ہے۔ یہ خطوط مولانا محمد صدیق مراد آبادی، مولانا احمد حسن

امروہوی رحمۃ اللہ علیہ، مرزا عبدالقادر بیگ وغیرہ کے نام ہیں، یہ مجموعہ مولانا مفتی محمد ابراہیم شاہ جہاں پوری نے مرتب کیا تھا، جو پہلی بار 1304 ہجری میں مراد آباد سے شائع ہوا۔

مکتوبات کے مندرجہ بالا مجموعے وہ ہیں جو حضرت مولانا کی تصانیف کی حیثیت سے شائع ہو چکے ہیں، ان کے علاوہ بھی حضرت مولانا کے مکتوبات کے کم از کم چھ مجموعے اور معلوم ہیں جس میں سب سے پہلا اور اہم ترین مکتوبات کا مجموعہ سلسلہ ”قاسم العلوم“ ہے۔

## (۱) قاسم العلوم

مطبع مجبائی میرٹھ دہلی کے مالک منشی ممتاز علی کی یادگار ہے، منشی ممتاز علی حضرت مولانا کے علوم و کمالات کے قدر شناس تھے، منشی جی نے حضرت مولانا کے مکتوبات رسالہ کی صورت میں قسط وار شائع کرنا شروع کئے تھے اور اس کا نام قاسم العلوم رکھا تھا، قاسم العلوم کی پہلی تین قسطیں پندرہ پندرہ دن کے وقفہ سے شائع ہوئیں۔ پہلی قسط پندرہ ربیع الاول ۱۲۹۲ھ کو چھپی، تیسری ۱۵ ربیع الثانی ۱۲۹۲ھ کو اور چوتھی ۱۵ جمادی الثانی ۱۲۹۲ھ (۱۹ جولائی ۱۸۷۵ء) کو طبع ہوئی۔ چوتھی اور آخری قسط دو مہینہ کے بعد چھپی، غالباً دقیق علمی مضامین کی وجہ سے اس سلسلہ کو زیادہ فروغ نہیں ہوا، اس لئے اس مفید مجلہ کی چار قسطوں پر اشاعت ختم ہو گئی۔

## (۲) فیوض قاسمی

یہ مجموعہ مکتوبات حضرت مولانا کے شاگرد اور خادم مولانا عبدالعدل (خلف منشی عنایت علی) پھلتی نے مرتب کیا تھا۔ ۱۳۰۳ھ میں اس کی ترتیب عمل میں آئی تھی، ناشر کی صراحت کے مطابق اس میں چھتیس گرامی نامے شامل ہونے تھے، پہلے حصہ میں اکیس، دوسرے میں پندرہ مگر اس کا پہلا حصہ چھپا ہے، دوسرا حصہ (غالباً) شائع نہیں ہوا، راقم سطور کو دوسرے حصہ کے (قلمی یا مطبوعہ) نسخہ کا سراغ بلکہ کہیں حوالہ بھی نہیں ملا۔

## (۳) جمال قاسمی

اس مختصر مجموعے میں حضرت مولانا محمد قاسم کے وہ دو خطوط شامل ہیں جو حضرت مولانا نے اپنے بچپن کے ایک دوست مولانا جمال الدین قاسمی دہلوی کو ۱۲۹۵ھ میں لکھے تھے، یہ مجموعہ ۱۳۰۹ھ (۱۸۹۱-۹۲ء) میں مرتب ہوا اور اسی وقت مرتب کی تصحیح سے مطبع مجتبائی دہلی سے چھپا۔

## (۴) لطائف قاسمی

اس مجموعہ میں حضرت مولانا کے آٹھ مکتوبات شامل ہیں، اس کے مرتب کا نام راقم سطور کو معلوم نہیں۔ یہ مجموعہ بھی ۱۳۰۹ھ (۱۸۹۱-۹۲ء) میں مطبع مجتبائی دہلی سے چھپا۔

## (۵) فرائد قاسمی

یہ مجموعہ مولانا کے ایک اور شاگرد مولانا عبدالغنی (پھلاودہ ضلع میرٹھ) نے مرتب کیا، اس میں سولہ گرامی نامے اور چند افادات شامل ہیں، یہ مجموعہ عرصہ دراز تک غیر متعارف اور غیر مطبوعہ رہا، پہلی بار ۱۴۰۰ھ (۱۹۸۰ء) میں مولانا مفتی نسیم احمد فریدی کی توجہ سے دہلی سے چھپا، یہ اصل نسخہ کا عکس ہے۔

## (۶) مکتوبات قاسمی

یہ مجموعہ ہنوز غیر مطبوعہ اور غیر متعارف ہے، یہ مجموعہ بھی مولانا عبدالغنی پھلاودی نے مرتب کیا تھا، اس کا واحد معلوم نسخہ جو محرم ۱۳۲۲ھ (۹ اپریل ۱۹۰۴ء) کو مولوی محمد ابراہیم صاحب پھلاودہ کے قلم سے مکمل ہوا ہے، ہمارے ذخیرہ میں ہے۔

حضرت مولانا کے مکتوبات کا ایک حصہ ایسا بھی ہے جس کا ایک خط بھی مذکورہ بالا مجموعوں میں شامل نہیں، یہ خطوط اکابر سلسلہ دیوبند حضرت حاجی امداد اللہ تھانوی رحمۃ اللہ علیہ، محدث جلیل القدر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی، حضرت مولانا یعقوب نانوتوی کے مکتوبات کے مشترک مجموعوں میں درج ہیں، اس قسم کے بھی متعدد مجموعے ہیں۔

(الف): سب سے بڑا مجموعہ وہ ہے جس میں حضرت حاجی امداد اللہ کے ممتاز خلفاء (حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ اور مولانا محمد یعقوب نانوتوی) کے خطوط حضرت حاجی امداد اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے نام، نیز مولانا خلیل احمد انہوی (شارح ابو داؤد رحمہم اللہ تعالیٰ) کے نام حضرت مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے مکتوبات شامل ہیں، اس مجموعے کے جامع کا نام اور سنہ کتابت وغیرہ محقق نہیں، مگر اس نسخہ اور مکتوبات کی اصلیت میں شک نہیں، اس مجموعہ میں حضرت حاجی امداد اللہ کے نام حضرت مولانا کے گیارہ مکتوبات درج ہیں اور یہ تمام خطوط فارسی میں ہیں اور ۹۲-۱۲۹۱ھ (۷۵-۱۸۷۴ء) کے لکھے ہوئے ہیں۔ راقم سطور نے اس مجموعے کا تعارف اور پہلے چار خطوط کا متن سہ ماہی احوال و آثار، کاندھلہ، شوال ذی الحجہ ۱۴۱۵ھ (اپریل جون ۱۹۹۵ء) میں اردو ترجمہ کے ساتھ شائع کر دیا تھا، باقی خطوط کے ترجمے اور حواشی کا کام بھی بفضلہ تعالیٰ مکمل ہو گیا ہے، امید ہے کہ یہ مجموعہ جلد ہی شائع ہوگا۔

(ب) ایسا ہی دوسرا مجموعہ ”مکتوبات قاسمیہ“ ہے، اس کے نام سے خیال ہوتا ہے کہ اس میں صرف حضرت مولانا محمد قاسم کے مکتوبات ہوں گے، مگر یہ خیال صحیح نہیں، یہ مجموعہ تین بزرگوں حضرت حاجی امداد اللہ، حضرت مولانا گنگوہی اور حضرت مولانا محمد قاسم رحمہم اللہ کے خلیفہ بشیر احمد دیوبندی کے نام سترہ خطوط پر مشتمل ہے، جس میں سے آٹھ گرامی نامے حضرت مولانا محمد قاسم رحمۃ اللہ علیہ کے ہیں، اس مجموعہ کو قدیم دارالمؤلفین، قدیم دارالمؤلفین ریاست حیدرآباد (دکن) کے عطیہ سے دارالعلوم دیوبند میں غالباً مولانا حبیب الرحمن (مہتمم دارالعلوم) کی نگرانی میں قائم ہوا تھا، اس ادارہ نے کئی کتابیں شائع کیں، اس کا معیار کتابت و طباعت عموماً نہایت عمدہ اور اعلیٰ ہوتا تھا۔ دیوبند میں ”دارالمؤلفین“ کے نام سے ایک تالیفی اشاعتی ادارہ مولانا وحید الزماں کیرانوی نے بھی قائم کیا تھا، حال میں وہی معروف تھا، اس لئے پرانے ادارے کے نام کے ساتھ قدیم

کا اضافہ کر دیا ہے ﴿دیوبند نے شائع کیا تھا اس پر سن ترتیب و طباعت درج نہیں۔  
(ج) مکتوبات اکابر دیوبند: حضرت مولانا عبدالغنی مجددی مہاجر مدنی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر کی اور اکابر علمائے دیوبند کے چون (۵۴) مکتوبات کا مجموعہ ہے، جس میں مولانا رفیع الدین مہتمم مدرسہ دیوبند اور شیخ ضیاء الحق دیوبند کے نام حضرت مولانا کے گرامی نامے بھی شامل ہیں۔ یہ مجموعہ دفتری نور الحق دیوبند نے مرتب کیا تھا، مولانا نسیم احمد فریدی نے اس پر مقدمہ لکھا اور یہ مجموعہ ۱۹۸۰ء کے آغاز میں دیوبند سے چھپا تھا۔

یہ ان مکتوبات کا ذکر تھا جو حضرت مولانا کے مکتوبات کے خاص مجموعوں یا مشترک مجموعوں میں شامل ہیں، لیکن حضرت مولانا کے ان کے علاوہ بھی مکتوبات مطبوعہ و معلوم ہیں اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں: وہ مکتوبات جو مختلف مضامین میں ضمنا یا مستقل چھپے ہیں اور وہ خطوط جو کسی غیر متعلق کتاب میں ضمنا درج ہیں، پہلی قسم کے مکتوبات میں:

(۱) مکتوب جو جنگ بلقان کے وقت ”خلافت اسلامیہ“ (ترکی) کی حمایت میں ۱۰ شعبان ۱۲۹۲ھ (۲۰/ اگست ۱۸۷۷ء) کو لکھا تھا، یہ خط جو کسی مجموعہ میں شامل نہیں، تقریباً ۱۳۳۹ھ میں حضرت مولانا کے ہاتھ کا لکھا ہوا دریافت ہوا تھا۔ اس وقت شیخ الہند مولانا محمود حسن رحمۃ اللہ علیہ اور مولانا حبیب الرحمن رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے تصدیق کی تھی کہ یہ حضرت مولانا کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے، اسی وقت اس کا عکس اور متن ترجمہ کے ساتھ اور بلا ترجمہ علیحدہ علیحدہ چھپے تھے، اس خط کی نقل جو غالباً کسی مطبوعہ متن سے لی گئی ہے، مولانا محمد ابراہیم پھلاودہ کے قلم سے ”مکتوبات قاسمی“ قلمی کے آخر میں شامل ہے۔ (مکتوبہ ۲۶ ربیع الآخر ۱۳۳۹ھ، ۶ جنوری ۱۹۲۱ء)

(۲) مکتوب بنام منشی ممتاز علی: یہ خط بھی مکتوبات قاسمی مرتبہ مولانا عبدالغنی پھلاودہ کے آخر میں درج ہے اور بعد میں اضافہ کیا گیا ہے، یہ خط مولانا نسیم احمد فریدی امرہوی نے اردو ترجمہ کے ساتھ ماہنامہ دارالعلوم دیوبند ذی الحجہ ۱۳۷۳ھ (اگست

۱۹۵۳ء) میں شائع کرا دیا تھا۔

(۳) مکتوبات بنام مولانا صدیق احمد مراد آبادی (مولانا صدیق احمد حضرت مولانا کے شاگرد تھے) مولانا صدیق کے نام حضرت مولانا کے چند مکتوبات ”اسرار قرآنی“ میں شامل ہیں، یہ دو مکتوبات جو مولانا کے ذاتی کاغذات میں محفوظ تھے مولانا نسیم احمد فریدی کے مضمون ”مولانا حکیم محمد صدیق قاسمی مراد آبادی اور ان سے متعلق حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر کی اور حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی کی نادر تحریرات“ میں شامل ہے جو ماہ نامہ ”انقرۃ ن“ لکھنؤ مارچ ۱۹۷۶ء (ربیع الاول ۱۳۹۶ھ) میں چھپا تھا، حضرت مولانا کے درج بالا مکتوبات کا راقم سطور کو علم ہے، ممکن ہے ان کے علاوہ اور بھی کچھ خطوط کسی مجموعہ مکتوبات میں یا علیحدہ چھپے ہوئے ہوں، مگر راقم سطور کو ان کا علم نہیں۔

دوسری قسم کا اہم ترین ذخیرہ مکتوبات وہ خطوط ہیں جو سوامی ”دیانند سوسوتی“ کے نام سوامی جی کے رُز کی کے قیام کے وقت لکھے تھے جن میں سوامی جی کو مجمع عام میں مناظرہ یا بالمشافہ گفتگو پر آمادہ کرنے کی کوشش کی گئی تھی، مگر طویل خط و کتابت کے باوجود سوامی جی اس پر تیار نہیں ہوئے تھے، یہ مراسلت جو ۹ اگست ۱۸۷۸ء (۹ شعبان ۱۲۹۵ھ) کو شروع ہو کر ۱۸ اگست ۱۸۷۸ء (۸ شعبان المعظم ۱۲۹۵ھ) کو ختم ہوئی تھی، اس میں حضرت مولانا کے مفصل و مختصر دس خطوط اور سوامی دیانند کے جوابات اور طرفین کے اشتہارات و اعلانات شامل ہیں، یہ اہم مراسلت سوامی دیانند کی سوانح حیات میں درج ہے، مگر حضرت مولانا کے احوال و سوانح پر لکھی گئی کتابوں اور مضامین میں اس کا حوالہ نہیں ملتا۔

یہ حضرت مولانا رحمہ اللہ کے مکتوبات کے قدیم ترین نسخوں اور اشاعتوں اور متعلقہ کتابوں کا مختصر تعارف ہے، جس میں مکتوبات کے اُردو ترجموں، شروحات اور ان پر مبنی کتابوں کا ذکر نہیں کیا گیا، مذکورہ تفصیلات ایک مستقل مقالہ کا موضوع ہیں، یہاں اس کی گنجائش نہیں ہے۔

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ

کے مکتوبات کے مجموعوں اور متعلقہ کتابوں کی فہرست

(۱) حضرت مولانا کے مکتوبات اور تالیفات پر مشتمل مکتوبات کے قلمی مجموعے جو ابھی تک چھپے نہیں۔

○..... مکتوبات بنام حضرت حاجی امداد اللہ صاحب:

مرتب	تالیف	کاتب	سنہ کتابت
مولانا عبداللہ گنگوہی وفات ۱۳۳۹ھ۔ مولانا عاشق الہی میرٹھی	ندارد	نسخہ بہ ظاہر نقل مولفین	مکتوبہ قبل از ۱۳۲۲ھ

○..... مکتوبات قاسمی قلمی

مرتب	تالیف	کاتب	سنہ کتابت
مولانا عبدالغنی پھلاوڑہ	ندارد	بقلم محمد ابراہیم پھلاوڑہ	مکتوبہ ۱۳۲۲ھ

○..... تنویر النبر اس

مرتب	تالیف	کاتب	سنہ کتابت
مولانا عبدالغنی پھلاوڑہ	ندارد	بقلم محمد ابراہیم پھلاوڑہ	مکتوبہ ۱۳۲۲ھ مکتوبہ ۱۳۲۳ھ



(ب) حضرت مولانا کی وہ تالیفات یا فہرست یا تالیفات میں شامل وہ کتابیں جو مکتوبات پر مشتمل ہیں یا ان میں مکتوبات بھی شامل ہیں۔

○..... انتباہ المؤمنین

مرتب	تالیف	ناشر	سنہ طباعت
مولانا حبیب الرحمن سہارن پوری	۱۲۸۴ھ	مطبع احمدی میرٹھ	۱۲۸۴ھ

○..... مصابیح التراویح

حضرت مصنف	۱۲۸۸ھ	مطبع ضیائی میرٹھ	۱۲۹۰ھ
-----------	-------	------------------	-------

○..... اجوبہ اربعین

منشی محمد حیات میرٹھی	۱۲۹۱ھ	مطبع ضیائی میرٹھ	۱۲۹۱ھ
-----------------------	-------	------------------	-------

○..... تصفیۃ العقائد

مرتب کی تحقیق نہیں	۱۲۹۸ھ	مطبع ضیائی ہاشمی میرٹھ	شعبان ۱۲۹۸ھ
--------------------	-------	------------------------	-------------

○..... اسرار قرآنی

مفتی محمد ابراہیم شاہجہاں پوری	۱۳۰۴ھ	مطبع گلزار احمدی مراد آباد	۲۵ رجب ۱۳۰۴ھ
--------------------------------	-------	----------------------------	--------------

○..... مناظرہ عجیبہ

مولانا محمد حسن ابن احمد حسن الہ آبادی	ندارد	گلزار ابراہیم مراد آباد	
--	-------	-------------------------	--

○..... الحظ المقسوم من قاسم العلوم

مولانا حکیم رحیم اللہ بجنوری	۱۳۲۰ھ	مطبع مشرق العلوم بجنور	۱۳۲۰ھ شوال
------------------------------	-------	------------------------	------------

(ج) مکتوبات وافادات کے مجموعے

○..... قاسم العلوم کل چار شمارے (جس میں خطوط وافادات ہیں)

مرتب	تالیف	ناشر	سنہ طباعت
منشی ممتاز علی میرٹھی دہلوی	۱۲۹۲ھ	مطبع مجتہائی دہلی	۱۵ ربیع الاول ۱۲۹۲ھ سے ۱۵ جمادی الثانی ۱۲۹۲ھ تک

○..... فیوض قاسمیہ

مولانا عبدالعدل پھلتی	۱۳۰۳ھ	مطبع ہاشمی میرٹھ	صفر ۱۳۰۴ھ
-----------------------	-------	------------------	-----------

○..... جمال قاسمی

مولانا جمال الدین بجنوری دہلوی	۱۳۰۹ھ	مطبع مجتہائی دہلی	۱۳۰۹ھ
--------------------------------	-------	-------------------	-------

○..... لطائف قاسمیہ

معلوم نہیں	۱۳۰۹ھ	مطبع مجتہائی دہلی	۱۳۰۹ھ
------------	-------	-------------------	-------

○..... فرائد قاسمیہ

مولانا عبدالغنی پھلاودی	۱۳۱۳ھ	ادارہ ادبیات دہلی	۱۴۰۰ھ
-------------------------	-------	-------------------	-------

(د) مکتوبات کے وہ مجموعے یا وہ کتابیں جن میں حضرت مولانا کے مکتوبات

بھی شامل ہیں۔

○..... مکتوبات قاسمیہ

مرتب	تالیف	ناشر	سنہ طباعت
مرتب کا نام درج نہیں	ندارد	دارالمؤلفین مطبع قاسمی دیوبند	ندارد

## ○..... مکتوبات اکابر دیوبند

۱۴۰۰ھ	معراج بک ڈپو دیوبند	۱۳۶۹ھ	مفتی نورالحق عثمانی دیوبندی
-------	---------------------	-------	-----------------------------

## ○..... جیون چتر سوامی دیانند سوسوتی

۱۸۹۷ء	اسٹیم پریس، لاہور		جامع تھکرم آریہ مسافر مرتبہ لکشمی
-------	-------------------	--	-----------------------------------

حضرت مولانا کے مکتوب الیہ اصحاب اور ان کے نام

## خطوط کے مندرجات کی فہرست

۱	۱	سر سید احمد خان	تہفۃ العقائد	سر سید کے عقائد و نظریات کا رد	ص ۳۲ تا ۳۶
۲	۱	مولانا سید ابوالمصور دہلوی (امام فن مناظرہ)	تذکرہ مولانا احسن نانوتوی	محمد ایوب قادری بحوالہ عین الیقین مرتبہ سید مہدی حسن ص ۴۲ تا ۴۳، مطبع فاروقی دہلی (۱۹۶۱ء)	ص ۶۱ تا ۶۲، کراچی (۱۹۶۱ء)
۳	۲	مولانا احمد حسن امر دہوی	قاسم العلوم مکتوب ۵ شمارہ ۲	دو حدیثوں کی تطبیق میں	ص ۳۲ تا ۳۴
۴	۳	ایضاً	مکتوب ۸ شمارہ ۳	سوداوار راضی مرہونہ کا مسئلہ	ص ۳۵ تا ۳۷
۵	۴	ایضاً	فرائد قاسمیہ	تحقیق مختصر در بیان حدیث متشابہ	ص ۱۶۰ تا ۱۶۳
۶	۵	ایضاً	ایضاً	ماہ الفرق حقیقت سرقہ و غصب و تعذرا احکام آل	ص ۱۶۹ تا ۲۷۲

۷	۷	ایضاً	اسرار قرآنی	تفسیر و هل نجازی الا الکفور	ص ۲۱۸ ۲۵
۸	۸	ایضاً	مصانح التراتوح	در اثبات بست رکعات تراتوح	ص ۲۳ ۸۳
۹	۱	حافظ مولوی احمد سعید	مکتوبات قاسمی قلمی	بلسلہ جنگ روس و ترکی اور ضرورت حمایت ترکی	
۱۰	۱	مولوی الہی بخش	انتباہ المؤمنین	تحقیق حدیث عن علی : قبل یا رسول اللہ من تؤمن بعدک قال ان تؤمروا ابابکر	ص ۲۱۲۳
۱۱	۱	حاجی امداد اللہ مہاجر مکہ رحمہ اللہ		ذاتی حالات نیز اپنے اور حضرت حاجی صاحب کے رشتہ داروں متعلقین نیز اپنے حالات اور اپنے قصبات کا تذکرہ اور اپنے بعض تلامذہ کا تعارف	
۱۲	۲	ایضاً		ذاتی حالات وغیرہ	
۱۳	۳	ایضاً		ایضاً	
۱۴	۴	ایضاً		ایضاً	
۱۵	۵	ایضاً		ایضاً	
۱۶	۶	ایضاً		ایضاً	

۱۷	۷	ایضاً		ایضاً	
۱۸	۸	ایضاً		ایضاً	
۱۹	۹	ایضاً		ایضاً	
۲۰	۱۰	ایضاً		ایضاً	
۲۱	۱۱	ایضاً		ایضاً	
۲۲	۱	خلیفہ بشیر احمد دیوبندی	مکتوبات قاسمیہ	ذاتی حالات اور تربیت مکتوب الیہ	ص ۲ تا ۳
۲۳	۲	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۳
۲۴	۳	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۴
۲۵	۴	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۴ تا ۵
۲۶	۵	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵ تا ۶
۲۷	۶	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۶
۲۸	۷	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۷
۲۹	۸	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۸
۳۰	۱	مولوی بشیر احمد مرآدبادی	لطائف قاسمیہ	رہن کی زمین سے جو فائدہ اٹھایا وہ سود ہے یا نہیں	ص ۱۹ تا ۲۰
۳۱	۱	مولوی جمال الدین	جمال قاسمی	تحقیق وحدت الوجود والشہود	ص ۳ تا ۸
۳۲	۲	ایضاً	ایضاً	سماع موتی کی تحقیق	ص ۸ تا ۱۶
۳۳	۱	مولوی حمید الدین	فرائد قاسمیہ	ممانعت مباشرت بازن حائضہ تحقیق و ترجماعت در رمضان	ص ۱۶ تا ۱۶۹

۳۴	۱	مولوی حکیم رحیم اللہ بجنوری	الحظ المقسوم من قاسم العلوم	تحقیق المركب والاجزاء	ص ۲۶ ۲۳
۳۵	۲	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۲۵ ۲۷
۳۶	۱	شاہ رفیع الدین دیوبندی	ایضاً	ذاتی	ص ۵۲
۳۷	۱	سوانی دیانند سرسوتی	جیون چتر سوامی دیانند سرسوتی	بلسلہ مناظرہ رڑکی	ص ۵۲۱ ۵۲۲
۳۸	۲	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۲۸
۳۹	۳	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۲۹ ۵۳۳
۴۰	۴	ایضاً۔ مع ضمیمہ	ایضاً	ایضاً	ص ۵۳۵ ۵۴۰ تا
۴۱	۵	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۴۹ ۵۵۰ تا
۴۲	۶	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۵۰
۴۳	۷	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۵۱ ۵۵۲
۴۴	۸	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۵۴

۳۵	۹	سوامی دیانند کے جواب میں منظر و کا اشتہار	ایضاً	۵۲۰ ص ۵۲۱
۳۶	۱	شیخ ضیاء الحق دیوبندی	مکتوبات اکابر دیوبند	۵۳ ص
۳۷	۲	ایضاً	ایضاً	۵۳ ص ۵۴
۳۸	۳	ایضاً	ایضاً	۵۴ ص ۵۵
۳۹	۱	حکیم ضیاء الدین راپوری	قائد قاسمیہ	۶۵ ص ۹۳
۵۰	۲	ایضاً	فیوض قاسمیہ	۴۳ ص ۴۹
۵۱	۳	ایضاً	ایضاً	۵۳ ص ۵۹
۵۲	۴	ایضاً	ایضاً	۲۱ ص
۵۳	۱	مرزا عالم بیگ مراد آبادی	لطائف قاسمیہ	۲۱ ص
۵۴	۲	ایضاً	ایضاً	۲۱ ص ۲۲
۵۵	۱	مولوی عبدالحق (منظر نگری)	فیوض قاسمیہ	۱۷ ص ۲۵

۵۶	۲	عبدالرحیم	لطائف قاسمیہ	در اثبات تراویح بدلائل عقلی و براہین نقلی	ص ۲۶ ۱۳
۵۷	۳	ایضاً	مکتوب قاسمی قلمی	اللہ تعالیٰ کے نظام میں تقسیم کار کی ایک وجہ	ص ۲۳۲ ۳۸
۵۸	۱	حکیم عبدالصمد	فیوض قاسمیہ	اپنے مشائخ کو اپنے قریب جاننا اور ان کا تصور کرنا غلط ہے	ص ۲۵۱ ۵۲
۵۹	۱	حافظ عبدالعدل پھلتی	مکتوبات قاسمی قلمی	افضیت محمدی از آیت ولکن رسول اللہ	ص ۲۳۸ ۳۸
۶۰	۱	مولانا عبدالعزیز امروہوی	فرائد قاسمیہ	بلسلہ مناظرہ	ص ۲۱۹ ۱۹۹
۶۱	۲	ایضاً	مناظرہ عجیبہ	بلسلہ تحقیق مباحث تحذیر الناس	ص ۲۳۵ ۷۰
۶۲	۳	ایضاً	ایضاً	بلسلہ تحقیق مباحث	ص ۲۷۶ ۸۶
۶۳	۴	ایضاً	ایضاً	تحذیر الناس	ص ۲۹۲ ۱۰۵
۶۴	۵	ایضاً	ایضاً		ص ۲۱۰ ۱۰۶
۶۵	۱	مرزا عبدالقادر مراد آبادی	لطائف قاسمیہ	ذاتی، بموقع سفر حج درخواست دعاء	ص ۲۲۰ ۲۱



۱۷۶	۱	مولوی قاسم علی بیک	فیوض قاسمیہ	در جواب بعض شبہات شیعان	ص ۲۱۰ ۱۷
۱۷۷	۱	میانجی گھسا	تصفیۃ العقائد	عقائد نظریات سرسید احمد	ص ۲۳۶ ۳۹
۱۷۸	۱	قاضی محمد اسماعیل منگلوری	فرائد قاسمیہ	امکان و امتناع نظیر	ص ۲۱۳ ۱۳۷
۱۷۹	۱	مولانا محمد حسین بٹالوی	قاسم العلوم	در جواب شبہات ملحدان مکتوب ۷ شماره ۳ بر معجزہ	ص ۲۵۱
۱۸۰	۱	مولوی محمد دائم مراد آبادی	فیوض قاسمیہ	تصور شیخ	ص ۲۳۲ ۳۳
۱۸۱	۱	مولوی محمد صدیق مراد آبادی	لطائف قاسمیہ	در اثبات حیا النبی صلی اللہ علیہ وسلم	ص ۵۲۲
۱۸۲	۲	ایضاً	ایضاً	در فضیلت علم	ص ۲۱۸ ۱۹
۱۸۳	۳	ایضاً	اسرار قرآنی	در معنی بعض آیات شریفہ	ص ۱۰۲۲
۱۸۴	۴	ایضاً	ایضاً		ص ۱۲۵۱۰
۱۸۵	۱	مولوی محمد صدیق و مولوی شمس الدین	ماہنامہ الفرقان		ص ۳۵
۱۸۶	۲	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۳۶
۱۸۷	۱	میر محمد صادق مدراسی	فیوض قاسمیہ	تحقیق حکم جمعہ	ص ۲۵۵ ۳۲

۲	ایضاً	لطائف قاسمیہ	در باب تحقیق حکم جمعہ	ص ۲۲۲ تا ۲۸
۸۸	۱	حاجی محمد عابد دیوبندی	فرائد قاسمیہ	ص ۱۷۲ تا ۱۷۹
۸۹	۱	پیر جی محمد عارف	تصفیۃ العقائد	ص ۲۵ تا ۳۲
۹۰	۱	مولانا محمد فاضل پھلتی	قاسم العلوم مکتوب ۱، شماره ۱ در رسالہ ہدیۃ الشیعہ	ص ۳۸ تا ۴۱
۹۱	۱	مولانا محمد علی چاند پوری	تنویر النبراس قلمی	ص ۸ تا ۱۱
۹۲	۱	مولانا محی الدین خان مراد آبادی	قاسم العلوم مکتوب نمبر ۲، شماره نمبر ۱ رزین قال قلت یا رسول اللہ ایں کان ربنا قل ان یخلق۔	ص ۴۶ تا ۴۹
۹۳	۱	منشی ممتاز علی میرٹھی	مکتوبات قاسمی قلمی	ص ۳۸ تا ۵۲ (۱)
۹۴	۱	مولانا منصور علی خان مراد آبادی	فرائد قاسمیہ	ص ۱۷۹ تا ۱۸۳
۹۵	۱	مولانا نصر اللہ خویشتکی	فرائد قاسمیہ	ص ۹۳ تا ۹۶

۹۶	۲	ایضاً	فیوض قاسمیہ	حکم ایمان کفریذیر	ص ۲۳۴ ۳۵
۹۷	۱	مولانا محمد یعقوب نانوتوی	اجوبہ اربعین	شیعوں کے اٹھائیس سوالات کے جوابات	ص ۱۰۲۱
۹۸	۱	مولانا محبوب علی مراد آبادی	مکتوبہ ۲۶ جمادی الثانی ۱۲۸۵ھ مطبوعہ ماہنامہ الفرقان مارچ ۱۹۷۶ء	ذاتی احوال و متعلقات	ص ۲۳۴ ۳۵

وہ خطوط جن پر مکتوب الیہ کا نام درج نہیں اور دوسرے ذرائع سے بھی ان کی تحقیق نہیں ہوتی۔

۹۹	۱	بلا نام مکتوب الیہ	مکتوبات قاسمی قلمی	قرآن کی آیت المؤمنین کی تحقیق	ص ۲۱ ۳
۱۰۰	۲	ایضاً	فرائد قاسمیہ	(جواب اعتراضات پادریان) بر تعدد نکاح کی حکمت	ص ۱۰۴ ۱۲۳ تا
۱۰۱	۳	ایضاً	ایضاً	تحقیق مال حرام و کراہت آں	
۱۰۲	۴	ایضاً	ایضاً	در تحقیق قرأت فاتحہ خلف الامام	ص ۱۴۷ ۱۵۴ تا
۱۰۳	۵	ایضاً	ایضاً	اشارات اجمالیہ بحث امکان نظیر	ص ۱۸۴ ۱۹۵ تا

۱۹۵ ص ۱۹۷ تا	مناظرہ نہ کرنے پر تبصرہ	ایضاً	ایضاً	۱۰۴
۳۱ ص ۴	تحقیق آنکہ شیعہ و خارج مومن اند نہ کافر	فیوض قاسمیہ	ایضاً	۷۱۰۵
۳۵ ص ۴۰ تا	متعلقہ نذر بتاں وغیرہ	ایضاً	ایضاً	۸۱۰۶
۴۰ ص ۴۳ تا	وجہ جہر قرأت در سہ نماز	ایضاً	ایضاً	۹۱۰۷
۳۱۲ ص ۱۸	در جواب بعض شبہات پر آیت خالدین فیہا ما دامت السموات والارض	اسرار قرآنی	ایضاً	۱۰۱۰۸
۳۲ ص ۳۴	احکام وضو پر پادریوں کے اعتراضات کے جوابات	مکتوبات قاسمی قلمی	ایضاً	۱۱۱۰۹
۳۱ تا ۱۰	در معصومیت انبیاء علیہم السلام	قاسم العلوم مکتوب ۴ شمارہ ۲	ایضاً	۱۲۱۱۰



حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ کے مطبوعہ  
مکتوبات کی فہرست حسب ترتیب مضامین چند آیات  
کی تفسیر اور متعلقات مباحث

نمبر شمار	مضمون مکتوب	کتاب	زبان	صفحات
۱	در معنی بعض آیات شریفہ	اسرار قرآنی	فارسی	ص ۲۲ ص ۱۰
۲	در جوابات بعض شبہات بر خالدین فیہا ما دامت السموات والارض۔	ایضاً	ایضاً	ص ۱۸ تا ۱۰
۳	تفسیر فہل نجازی الالکفور	ایضاً	ایضاً	ص ۱۸ تا ۲۵
۴	المؤمنین کی تحقیق	مکتوبات قاسمی قلمی	اردو	ص ۳۰ تا ۱
۵	ولکن رسول اللہ سے افضلیت محمدی کا ثبوت	ایضاً	فارسی	ص ۳۸ تا ۴۸

چند احادیث شریفہ کے متعلق سوالات کے جوابات اور تحقیق

۱	تحقیق و مطالب حدیث قبل یا رسول اللہ من تو مر بعدک	انتباہ المؤمنین	فارسی	ص ۲۱ تا ۲
---	--	-----------------	-------	-----------

۲	شرح مطالب حدیث ابن کان ربنا قبل ان یخلق الخلق	قاسم العلوم مکتوب ۲، شماره ۱	فارسی	ص ۱ تا ۴۶
۳	تحقیق و مطالب من لم یعرف امام زمانہ مات	قاسم العلوم مکتوب ۱۱، شماره ۴	فارسی	ص ۱ تا ۷
۴	دو حدیثوں میں تطبیق: المکاتب عبد ما بقی علیہ من مکاتبہ درہم (ابو دؤد) اذا اصاب المکاتب حدا او میراثا ورث بحساب (ابودؤد)	قاسم العلوم مکتوب ۵، شماره ۲	فارسی	ص ۱ تا ۳۲
۵	تحقیق حدیث متشابہ کان فی عماء	فراند قاسمیہ	فارسی	ص ۱۶۱ تا ۱۶۴

## فقہی مباحث اور متعلقات فقہ

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	وضو کی حکمتیں (اسرار الطہارۃ)	مکتوبات قاسمی قلمی	اُردو	ص ۳۳ تا ۴۴
۲	تحقیق قرأت فاتحہ خلف الامام	فراند قاسمیہ	فارسی	ص ۱۴۷ تا ۱۵۴
۳	وجہ جہر قرأت در سہ نماز	فیوض قاسمیہ	فارسی	ص ۴۰ تا ۴۳
۴	جمعہ کے احکام اور تحقیق	لطائف قاسمیہ	فارسی	ص ۲۲ تا ۲۸

۵	اثبات بست رکعات تراویح	مصباح الترایح	فارسی	ص ۲ ۸۳
۶	اثبات تراویح بدلائل عقلی و نقلی	لطائف قاسمیہ	فارسی	ص ۱۳۶
۷	تحقیق و ترجمہ جماعت در رمضان	فرائد قاسمیہ	فارسی	ص ۱۶۶ ۱۶۹
۸	ماہ الفرق حقیقت سرقت و غضب	فرائد قاسمیہ	فارسی	ص ۱۶۹ ۱۷۲
۹	وجہ ممانعت مباشرت با زن حائضہ	فرائد قاسمیہ	فارسی	ص ۱۶۳ ۱۶۵
۱۰	رہن سہن کی زمین سے جو فائدہ اٹھایا جائے وہ سود ہے یا نہیں	لطائف قاسمیہ	اُردو	ص ۲۰۶ ۱۹
۱۱	عدم جواز سود گرفتن در ہندوستان	قاسم العلوم مکتوب ۸، شمارہ ۳	فارسی	ص ۳۵۶ ۱
۱۲	مال حرام اور اس کی گندگی	فرائد قاسمیہ	اُردو	ص ۱۰۴ ۱۲۳
۱۳	اللہ تعالیٰ کے نظام میں تقسیم کار کی حکمت	مکتوبات قاسمیہ	اُردو	ص ۳۳۲ ۳۸
۱۴	تقویٰ علم اور عمل کی تربیت اور مدارج	فرائد قاسمیہ	اُردو	ص ۲۶۵ ۹۳
۱۵	در فضیلت	لطائف قاسمیہ	فارسی	ص ۱۹۶ ۸۱
۱۶	روس اور ترکی کے جنگ کے وقت مسلمانوں کی ذمہ داری اور ملی دینی فریضہ	مکتوبات قاسمی قلمی	فارسی	آخر میں

## تصوف

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	تحقیق وحدت الوجود و الشہود	جمال قاسمی	اُردو	ص ۸۲۳
۲	مسئہ تصور شیخ	فیوض قاسمیہ	فارسی	ص ۲۳۲ ۳۳
۳	قلب کو بائیں طرف رکھنے کی حکمت	فیوض قاسمیہ	اُردو	ص ۲۳۳ ۳۴

## عقائد اور متعلقہ مباحث

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	متعلقہ نذر سناں وغیرہ	فیوض قاسمیہ	اُردو	ص ۲۳۵ ۴۰
۲	تحقیق ما اهل به لغير الله	قاسم العلوم مکتوب ۳ شمارہ ۲	فارسی	ص ۲۵۱ تا ۲۵۵
۳	دلائل حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم	لطائف قاسمیہ	اُردو	ص ۵۲۲
۴	تحقیق مباحث تخریر الناس (امکان نظیر) (محبت مکتوب مولانا عبدالحق زہرہ دہلوی)	مناظرۂ عجیبہ	اُردو	ص ۲۴۵ ۷۰
۵	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۷۶ تا ۸۶



۶	ایضاً	ایضاً	ایضاً	۲۹۲ ص ۱۰۵
۷	ایضاً	ایضاً	ایضاً	۲۱۰۵ ص ۱۰۶
۸	اشارات اجمالیہ بحث امکان نظیر	فرائد قاسمیہ	فارسی	۲۱۸۴ ص ۱۹۵
۹	تخذیر الناس پر مولانا محمد علی چاند پوری کے اعتراضات کے جوابات	تنویر النمر اس	اُردو	۳۸۲۱ ص
۱۰	تخذیر الناس پر مولوی عبدالقدر بدایونی کے اعتراضات کے جوابات	تنویر النمر اس	اُردو	۲۳۹ ص ۹۸
۱۱	معصومیت انبیاء اور تحقیق کلی طبعی	قاسم العلوم مکتوب شماره ۲	فارسی	۳۲۲۱ ص
۱۲	در جواب شبہات ثبوت نبوت از معجزات	قاسم العلوم مکتوب ۷ شماره ۳	فارسی	۳۲۲۱ ص
۱۳	مسئلہ علم غیب	فیوض قاسمیہ	فارسی	۲۵۰ ص ۵۱
۱۴	اپنے مشائخ کو اپنے قریب جاننا غلط ہے حاضر و ناظر جاننا صحیح نہیں	فیوض قاسمیہ	اُردو	۲۵۱ ص ۵۲
۱۵	تحقیق مزید بر سماع موتی	جمال قاسمی	اُردو	۱۶۲۸ ص
۱۶	ایمان و کفر یزید	فیوض قاسمیہ	اُردو	۲۳۳ ص ۳۵

## شیعوں کے عقائد اور اعتراضات کی تردید

۱	در تحقیق اس کہ شیعہ و خوارج فیوض قاسمیہ قاری	ص ۳۵۱
۲	کیفیت مباحثہ یا مولوی حامد حسین گھنوی	ص ۶۳
۳	در جواب اعتراضات اعلیٰ تشیع	ص ۱۷۲ تا ۱۷۹
۴	در جواب شبہ شیعہ	ص ۶ تا ۱۰
۵	در جواب بعض شبہات شیعہ	ص ۱۰ تا ۱۷
۶	در تحقیق وراثت	ص ۱۷ تا ۲۵۴
۷	در جواب شبہ بعض فضلاء عدم ملوکیت فدک	ص ۱ تا ۱۸۴
۸	در جواب استدلالات علامہ طوسی، در باب نامتدیان معنی اختلاف امتی	ص ۱ تا ۱۹۴
۹	شیعوں کے ۲۸ سوالات کے جوابات	ص ۱۰ تا ۹۸
۱۰	شیعہ علماء سے پالیس (۳۲) سوالات حضرت مولانا نانوتوی کی طرف سے	ص ۱۰۱ تا ۸۰۱
۱۱	جوابات اعتراضات پادریاں	ص ۹۷ تا ۱۰۴

## تقلید اور بدعت کی تحقیق

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	تقلید کی بحث	فرائد قاسمیہ	اُردو	ص ۵۳ ۹۷
۲	تحقیق تقلید و تراویح اور عباد کا مخرج	تہفۃ العقائد	ایضاً	ص ۳۳ ۳۶
۳	در تحقیق بدعت و سنت	فیوض قاسمیہ	اُردو	ص ۳۳ ۴۰

## سرسید احمد کے دینی خیالات اور مذہبی تفردات پر نظر

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	مکتوب بنام میراجی محمد عارف	تہفۃ العقائد	اُردو	ص ۲۹ ۵۵
۲	مکتوب بنام سرسید احمد خان	ایضاً	اُردو	ص ۲۹ ۳۳

## متفرقات

۱	در تحقیق نفس	فیوض قاسمیہ	فارسی	ص ۵۳ ۵۹
---	--------------	-------------	-------	------------

## ادب

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	در معنی شعر: من آل وقت	فرائد قاسمیہ	فارسی	ص ۱۷۹ ۱۸۳

۲	در معنی بیت مثنوی: زعمده معشوق است و عاشق مرده	اسرار قرآنی	فارسی	ص ۱۶ تا ۱۸
۳	در معنی بیت مثنوی شریف	اسرار قرآنی	ایضاً	ص ۲۵ تا ۲۹

## علمی فنی اصطلاحات اور مباحث

۱	تحقیق کلی حکمرانوں و معنات بالکریہ	فرائد قاسمیہ	فارسی	ص ۱۵۴ تا ۱۵۷
۲	در تحقیق واسطہ فی العروض	ایضاً	فارسی	ص ۱۵۷ تا ۱۶۱
۳	تحقیق المركب والاجزاء	الخط المقسوم	عربی	ص ۶ تا ۲۳

## ذاتی

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	تمام حاجی امداد اللہ مہاجر کی رحمۃ اللہ علیہ	مجموعہ مکتوبات	فارسی	کل ۹ صفحات
۲	ایضاً	اکابر	ایضاً	ایضاً
۳	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۴	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۵	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۶	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً

۷	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۸	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۹	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۱۰	ایضاً	مجموعہ مکتوبات اکابر (قلمی)	ایضاً	ایضاً
۱۱	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۱۲	ممتاز علی میرٹھی	مکتوبات قاسمی قلمی	اُردو	ص ۲۳۸ ۵۲
۱	مرزا عبدالقادر بیگ مراد آبادی (بموقع سفر حج موصوف)	لطائف قاسمیہ	اُردو	صف ۲۲۰ ۲۱
۱	شاہ رفیع الدین مہتمم مدرسہ (دیوبند)	مکتوبات اکابر دیوبند	اُردو	ص ۲۵۲ ۵۳
۱	مولانا حکیم رحیم اللہ بخنوری	الخط المقسوم	عربی	ص ۲۲۵ ۲۷
۱	شیخ ضیاء الحق دیوبندی	مکتوبات اکابر دیوبند	اُردو	ص ۵۳
۲	شیخ ضیاء الحق دیوبندی	مکتوبات اکابر دیوبند	اُردو	ص ۲۵۳ ۵۵
۳	شیخ ضیاء الحق دیوبندی	مکتوبات اکابر دیوبند	اُردو	ص ۲۵۴ ۵۵
۴	در باب عمل کشائش رزق و ادائے دین	لطائف قاسمیہ	اُردو	صف ۲۲۱ ۲۲

۵	در علاج ہوس دنیا	لطائف قاسمیہ	اُردو	ص ۲۱
۱	خلیفہ بشیر احمد صاحب دیوبند	مکتوبات قاسمیہ	فارسی	ص ۳۲۲
۲	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۳۲۳
۳	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۴
۴	ایضاً	ایضاً	اُردو	ص ۵۲۴
۵	ایضاً	ایضاً	فارسی	ص ۶۲۵
۶	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۷۲۶
۷	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۷
۸	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۸۲۷
۹	مولانا سید ابوالمنصور دہلوی لامن منظرہ	تذکرہ مولانا محمد احسن نانوتوی از محمد ایوب قادری	اُردو	ص ۹۱ تا ۶۲
۱۰	مولانا محمد صدیق احمد مراد آبادی و شمس مراد آبادی	ماہنامہ الفرقان لکھنؤ مارچ ۷۷ء	فارسی مع اُردو ترجمہ	

## ذاتی مکر مباحثہ و مناظرہ سے متعلق

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	مناظرہ کرنے سے انکار کا تذکرہ دشگریہ	فراند قاسمیہ	فارسی	ص ۱۹۵ تا ۱۹۷
۲	بسلۃ مناظرہ مولانا عبدالعزیز آمر دہلوی	فراند قاسمیہ	فارسی	ص ۱۹۷ تا ۱۹۹

۳	بنام سوامی دیانند سرسوتی بسلسلہ مناظرہ رُڑکی	جیون چتر سوامی دیانند	اردو	ص ۵۲۱ ۵۲۲
۴	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۲۸
۵	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۲۲۹ ۵۳۳
۶	ایضاً مع ضمیمہ	ایضاً	ایضاً	ص ۵۳۵ ۵۴۰۵
۷	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۴۹ ۵۵۰
۸	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۵۰
۹	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۵۱ ۵۵۲
۱۰	ایضاً	مجموعہ مکتوبات اکابر (قلمی)	ایضاً	ص ۵۵۴
۱۱	سوامی دیانند سرسوتی کے جواب میں مناظرہ کا اشتہار	ایضاً	ایضاً	ص ۵۵۴ ۵۶۱



قاسم العلوم

مع اردو ترجمہ

انوار النجوم

مترجم

پروفیسر مولانا محمد انوار الحسن شیرکوٹی رحمہ اللہ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## انتساب

میں مکتوبات امام المکملین حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ بانی دارالعلوم دیوبند کے اس ترجمہ کا جو میری کاوش قلبی و دماغی و قلمی کا نتیجہ ہے اپنے شیخ و استاذ حضرت مولانا محمد انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سابق شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند کی طرف انتساب کرتا ہوں اور اُن کی رُوح سے دُعا کا طلب گار ہوں۔

محمد انوار الحسن مترجم

## مکتوباتِ قاسم العلوم

زعمی کے ان مختصر سے حالات کے بعد اب ہم مولانا کے فارسی مکتوبات کی طرف جو قاسم العلوم کے نام سے مشہور ہیں اپنی عنانِ قلم موڑتے ہیں اور ان مکتوبات کے پس منظر اور تاریخی خاکے کی طرف لئے چلتے ہیں جن کیلئے ہم نے اس مقدمے کی بنیادیں اٹھائی ہیں۔

حرفِ حقیقت..... قاسم العلوم کا پس منظر

### ایک تاریخی خاکہ

سوسال پہلے کی بات ہے کہ ایک صاحب منشی ممتاز علی صاحب میرٹھی حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ بانی دارالعلوم دیوبند کے خاص عقیدت مندوں میں سے تھے۔ انہوں نے میرٹھ میں مطبعِ مجبائی جاری کیا تھا اور بعد ازاں اسے دہلی منتقل کر لیا تھا۔ ۱۸۷۶ء میں انہوں نے یہ مطبع پانچ سو روپیہ میں مولانا عبدالاحد صاحب کو فروخت کر دیا تھا۔ جنہوں نے اس کو بامِ عروج پر پہنچایا۔

بہر حال مطبعِ مجبائی کے اصل بانی منشی ممتاز علی تھے۔ انہوں نے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہ کے کچھ فارسی مکتوبات قاسم العلوم کے نام سے ۱۲۹۲ھ میں چار نمبروں میں شائع کئے جن کی تفصیلات ہم آئندہ سطور میں پیش کر رہے ہیں۔ پہلے نمبر کے ٹائٹل کی عبارت سے طباعت کا مہینہ، سال اور اس کی تصحیح جو خود حضرت مولانا نے فرمائی واضح ہوتی ہے۔ عبارت یہ ہے:

## نمبر اول

”من یرد اللہ بہ خیراً یفقہ فی الدین المنۃ للہ“ کہ بزبان سعید و اوان حمید رسالہ عجیب و غریب کہ در تحقیق مضامین دلچسپ و تدقیق نکات دل نشین فرد فرید است مطبوعہ تاریخ پانزدہم (۱۵) ماہ ربیع الاول ۱۲۹۲ھ موسوم برسالہ.

## قاسم العلوم

من تصنیف مولانا مولوی محمد قاسم صاحب سلمہ

بتصحیح مولانا ممدوح کہ در علم و عمل خویش بقیہ سلف صالحین هستند و بحدوث طبع و ذکاوت ذہن خود یادگار علماء محققین۔ در مطبع مجتہائی دہلی باہتمام محمد ممتاز علی طبع گردید۔ اس کے اول میں منشی ممتاز علی صاحب نے جو ایک صفحہ کا تعارفی مقدمہ لکھا ہے اس میں تحریر فرماتے ہیں: ”یہ خادم ازلی محمد ممتاز علی مہتمم و میرزا عبدالرزاق بیگ منصرم مطبع مجتہائی عرض کرتے ہیں کہ فخر الامثل و مرجع الافاضل حضرت مولانا مولوی محمد قاسم صاحب مد فیوضہم کی بعض تصنیفات اپنی نظر سے گذریں جن کے دیکھنے سے ایمان تازہ ہوتا ہے تحقیق بیان و تدقیق مضامین سے سلف صالحین اور علماء محققین کے علم کا سامرہ ملتا ہے۔ لہذا ہم نے بہ نظر خیر خواہی خلافت چھاپنا ان کا مناسب جانا تا کہ ہر شخص کو فائدہ حاصل ہو اور اس نمونہ قدرت خداوندی کو دیکھ کر ہر ایک کا ایمان کامل ہو اور نام اس مجموعہ کا رسالہ قاسم العلوم رکھا۔“

## اشتہار قاسم العلوم

اس نمبر کے ٹائٹل کی عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی تصحیح حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے خود فرمائی ہے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا نام ”قاسم

العلوم“ منشی ممتاز علی صاحب نے خود رکھا ہے۔ ان نمبروں کے شائع کرنے سے پہلے منشی ممتاز علی صاحب نے ایک اشتہار چھاپ کر شائع کیا جس کی عبارت ان ہی کے الفاظ اور رسم الخط میں حسب ذیل ہے:

## اشتہار قاسم العلوم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

”جناب مولوی محمد قاسم صاحب کو اکثر صاحب جانتے ہوں گے۔ مناقشہ، مجادلہ سے حذر کرتے ہیں۔ اور عالم بے تعلقی میں آزادانہ بسر کرتے ہیں۔ اگر کسی صاحب نے کبھی بلاد دور دست سے کسی مسئلہ مشکل و امر لا ینحل میں کچھ استفسار کیا تو اس کا جواب لکھ دیا ورنہ کسی سے کچھ کام نہیں اور کیوں کر ہونفسانیت کا نام نہیں بندہ ان کی وضع آزادانہ کا عاشق اور ان کے کلام محققانہ کا شائق ہے۔ مدت سے اس فکر میں تھا کہ کسی طرح آپ کا کلام حاصل کیجئے اور چھاپ کر عالی طبعاں روزگار کو تماشا قدرت کا دکھا دیجئے مگر کچھ بن نہ آتی تھی۔ حسرت باقی تھی آخر حسن اتفاق سے مولانا دہلی میں کیوں نہ تشریف لے آئیں اور غریب خانہ ہی میں کیوں نہ قیام فرمائیں۔ نہایت خوش ہوا آپ کا کلام حاصل کیا چنانچہ تمام خطوط کو جن کی تفصیل ذیل میں درج ہے جمع کر کے ایک رسالہ لکھا ہے اور اس کا نام ”قاسم العلوم“ رکھا۔ یہ رسالہ تخمیناً چھ (۶) جزو کا مطبع احقر میں صبح و مقابلہ مولوی صاحب ممدوح کے ماہ بہ ماہ ایک مرتبہ چھپ کر شائقین دقائق علم دین و عاشقین جناب محبوب رب العالمین کی خدمت میں ارسال کیا جایا کرے گا۔ اہل شہر کوئی روپیہ ۲۰ جزو اور صاحبان بلاد دور دست کوئی جزو ایک آنہ مع محصول ڈاک دیا جایا کرے گا اور قیمت رسالہ کی مشریان سے ماہ بہ ماہ لی جائے گی۔ جن صاحب کو خریدنا اس رسالہ کا منظور نہ ہو وہ صاحب براہ عنایت رسالہ مرسلہ کی قیمت ارسال فرما کر اپنے مافی الضمیر سے بذریعہ تحریر مگر بخط پیڈ مطلع فرمائیں

اور مشتریان اگر ٹکٹ مرسل فرمائیں تو مع فیس بھیجوائیں۔“

المشہیر محمد ممتاز علی مہتمم مطبع دہلی ساکن بازار چادر ڈی دہلی

مذکورہ اشتہار سے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کار بیع الاول ۱۲۹۲ھ سے کچھ پہلے دہلی میں آکر مقیم ہونا، خود نشی صاحب کے مکان پر مولانا کا قیام پذیر ہونا۔ قاسم العلوم کے مکتوبات مولانا سے حاصل کرنا۔ مولانا کا مکتوبات اور کتابت کردہ کاپیوں پر نظر ثانی اور ان کی تصحیح کرنا ثابت ہوتا ہے۔ یہی وہ زمانہ ہے جب مولانا کے دہلی میں پادری تارا چند سے مناظرے ہوئے اور پادری کو شکست فاش دی ہے۔

پھر بھی غلطیاں رہ گئیں

اگرچہ مولانا رحمۃ اللہ علیہ نے کتابت کردہ کاپیوں کی خود تصحیح کی ہے لیکن کاتب کی ستم ظریفی نہ کہنے تو کیا کہنے کہ:

(۱) پہلے نمبر کے آخر میں پچیس کتابت کی غلطیوں کی تصحیح چھاپی گئی ہے۔

(۲) دوسرے نمبر کے آخر میں بھی ”غلط نامہ رسالہ قاسم العلوم“ کے ضمن میں

کتابت کی اسی (۸۰) غلطیوں کی تصحیح طبع کی گئی ہے۔

لیکن چوتھے نمبر کے آخر میں صحت نامہ الفاظ یا غلط نامہ کہہ لیجئے موجود نہیں ہے۔

حالانکہ اس میں بھی کتابت کی کئی غلطیاں ہماری نظر سے گذریں بلکہ پہلے تین نمبروں میں بھی تصحیح اور مقابلے کے باوجود پھر بھی کتابت کی غلطیاں رہ گئی ہیں جن کو ہم نے اپنی نقل میں درست کیا ہے۔ غلطیوں کا تصحیح اور مقابلے کے باوجود رہ جانا طباعت و کتابت کی کرامتوں میں سے ایک کرامت نہ کہیں تو کیا کہئے کہ یہ رہ ہی جاتی ہیں جن کا ہمیں خود بارہا تجربہ ہوا ہے۔

مذکورہ بالا اشتہار کی عبارت سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوا کہ قاسم العلوم گویا ایک ماہوار رسالہ ہے جو ماہ بہ ماہ قارئین کے پاس پہنچتا رہے گا اور اس میں حضرت قاسم العلوم کے خطوط یا دیگر فیوض علمیہ کی اشاعت ہوا کرے گی۔ ان نمبروں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ:

- (۱) پہلا نمبر: ۱۵ ربیع الاول ۱۲۹۲ھ کو شائع ہوا۔  
 (۲) دوسرا نمبر: اس پر کوئی تاریخ طبع و اشاعت درج نہیں۔  
 (۳) تیسرا نمبر: اس کے اندرونی ٹائٹل پر ۱۵ ماہ ربیع الثانی ۱۲۹۲ھ درج ہے۔  
 (۴) چوتھا نمبر: اس کے اندرونی ٹائٹل پر ۱۵ جمادی الثانی ۱۲۹۲ھ درج ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے اور تیسرے نمبروں کی تاریخوں میں غلطی ہو گئی ہے۔ کیونکہ جب رسالہ قاسم العلوم ماہ بہ ماہ شائع ہو رہا ہے تو:

- (۱) پہلا نمبر: ۱۵ ربیع الاول ۱۲۹۲ھ کو۔  
 (۲) دوسرا نمبر: ۱۵ ربیع الثانی ۱۲۹۲ھ کو۔  
 (۳) تیسرا نمبر: ۱۵ جمادی الاولیٰ ۱۲۹۲ھ کو۔  
 (۴) چوتھا نمبر: ۱۵ جمادی الثانی ۱۲۹۲ھ کو۔  
 شائع ہوا۔ لہذا پہلے اور چوتھے نمبروں کی تاریخ ہائے طباعت تو درست ہیں مگر دوسرے نمبر پر تاریخ کا اندراج نہ ہونا اور تیسرے پر ۱۵ ربیع الثانی کا درج کرنا کیا معنی رکھتا ہے۔ بہر حال یہ آپ کی فہم پر چھوڑتا ہوں۔

ایک اور اشتہار جو چوتھے نمبر کے آخر میں چھپا ہوا ہے  
 چوتھے نمبر کو دیکھا گیا تو اس کے آخر میں ایک اور اشتہار منشی ممتاز علی مالک مطبع  
 مجبائی دہلی کی طرف سے چھپا ہوا ملا جس کا مضمون یہ ہے:

### اشتہار قاسم العلوم

جن صاحبان نے آج تک قیمت قاسم العلوم کی عنایت نہیں کی لہذا اب بذریعہ  
 اشتہار مطلع کیا جاتا ہے کہ مہربانی فرما کر قیمت حسب تفصیل ذیل پر چہار جلد کی علیحدہ  
 علیحدہ ملاحظہ فرما کر قیمت ہر ایک جلد کی صفحہ اول یعنی ٹائٹل جلد مذکور پر مع نمبر کے تحریر

ہے معائنہ کر لیں اور اب نمبر چہارم ارسال خدمت ہوتا ہے۔ آئندہ جس قدر تیار ہوگی پھر اطلاع معہ قیمت کے دی جاوے گی۔ فقط۔

### تفصیل ہر چہار جلد

جلد اول جلد دوم جلد سوم جلد چہارم

۱/۴ ۱/۵ ۱/۴ ۱/۳

۲ پای ۱ پای

المشتہر: محمد ممتاز علی مالک مطبع مجتبائی دہلی

ہم نے بعینہ ان ہی کے رسم الخط اور الفاظ میں اشتہار کی نقل ہدیہ قارئین کر دی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ رسالوں کو چھاپ کر لوگوں کے پاس بھیج دیتے تھے اور پھر قیمت کے وصول ہونے کی اُمید رکھتے تھے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ چوتھے نمبر کے بعد بھی وہ جو کچھ چھاپیں گے اس کی طباعت اور اس کی قیمت کی بھی اطلاع دیں گے۔ اس اشتہار سے مطبع کے مالک ہونے کا بھی صاف پتہ چلتا ہے۔

مگر ان چار نمبروں کے بعد یہ سلسلہ جاری نہیں رہا۔ غالباً لوگوں سے قیمت وصول ہونے میں مایوسی ہوئی معلوم ہوتی ہے مگر یہ قیمت تو معمولی قیمت تھی مگر۔

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

### تفصیل مکتوبات

قاسم العلوم کے اشتہار کے ساتھ منشی ممتاز علی صاحب نے جن مکتوبات کے چھاپنے کا اشتہار دیا تھا وہ اس کے آخر میں درج ہیں اور نمبروں کے ٹائٹلوں پر بھی مضامین مکتوبات کے عنوان درج ہیں۔ پہلے نمبر میں دو مکتوب ہیں ایک مولوی محمد فاضل کے نام اور دوسرا مولانا محی الدین صاحب کے نام۔

## مکتوب اول (فارسی)

(۱) در جواب شبہ بعض فضلاء کہ درباره عدم معلوکیہ فدک در رسالہ ہدیۃ الشیعہ تحقیق کردہ شد، بدل اوشان از روایت واقدی افتادہ بود۔

## پہلا خط

بعض فضلاء کے شبہ کے جواب میں ہے جو شبہ کہ ان کو واقدی کی روایت سے ہدیۃ الشیعہ (مصنفہ مولانا محمد قاسم صاحب کے رسالے میں باغ فدک کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کے نہ ہونے کے بارے میں تحقیق کے خلاف ان کے دل میں پیدا ہوا۔“ یہ مکتوب مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے مولوی محمد فاضل صاحب کے خط کے جواب میں تحریر فرمایا ہے۔ مولوی محمد فاضل صاحب مولانا محمد قاسم صاحب کے خدام میں سے تھے اور انہوں نے حضرت مولانا سے علوم کا استفادہ بھی کیا ہے۔ حضرت مولانا نے اپنی تصنیف ”ہدیۃ الشیعہ“ میں فدک نامی گاؤں کو جو خیبر کے رقبے میں تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت سے خارج ثابت کیا ہے اور واقدی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فدک آپ کی ملکیت میں تھا لہذا مولوی محمد فاضل صاحب نے اپنے خط میں اس شبہ کو ظاہر کیا تھا۔ یہ مکتوب ان ہی کے جواب میں جو چھپے ہوئے اٹھارہ صفحات میں ہے۔ روایت واقدی کے متعلق اس مکتوب میں مولانا لکھتے ہیں:

”حدیث مرفوع کہ بحوالہ واقدی اشارہ بآن کردہ اند اول نژد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست کہ منجملہ و ضاعین اوشان را شمرده اند آنانکہ توثیق اوشان کردہ اند فقط توثیق اوشان کردہ اند توثیق جملہ رواۃ ایشان نکرده اند تا وقتیکہ حال جملہ رواۃ معلوم نتوان گفت کہ این حدیث اوشان چہ خالی دارد۔ صحیح است یا ضعیف (قاسم العلوم ص ۱۰۰)

ترجمہ: ”مرفوع حدیث کہ واقدی کے حوالے سے آپ نے اُس کی طرف اشارہ کیا ہے اول تو اکثر محدثین کے نزدیک قابل اعتبار نہیں ہے کہ محدثین نے انکو منجملہ جھوٹی حدیثوں کے گھرنے والے میں شمار کیا ہے اور جن لوگوں نے ان کو معتمد قرار دیا



ہے تو انہوں نے صرف واقدی کو معتمد کہا ہے ان کے تمام راویوں کی توثیق نہیں کی ہے۔ جب تک کہ تمام راویوں کے حالات معلوم نہ ہوں اس وقت تک نہیں کہا جاسکتا کہ ان کی یہ حدیث کیا حالت رکھتی ہے۔ صحیح ہے یا ضعیف ہے۔ (قاسم العلوم ص ۱۰)

آخر میں خلاصے کے طور پر لکھتے ہیں:

”الغرض موجب ملک کہ قبض است بطور استحقاق فعلی در مرتبہ تحتانی نہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را بہ نسبت اموال فری حاصل بود نہ دیگران را و در مرتبہ فوقانی قبض و ملک و استحقاق فعلی آنسرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہمہ مسلم مگر در ان مرتبہ بیع و شرا و ہبہ و میراث وغیرہ تصرفات را رسائی نیست۔“

ترجمہ: ”الغرض ملک کا سبب جو کہ قبضہ ہے مرتبہ تحتانی میں استحقاق فعلی کے طور پر نہ تو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اموال نے کی بہ نسبت حاصل تھا اور نہ اوروں کو۔ اور مرتبہ فوقانی میں قبضہ اور ملک اور استحقاق فعلی تمام امور آنسرور صلی اللہ علیہ وسلم کو مسلم لیکن اس مرتبے میں بھی خرید و فروخت اور مال نے کا ہبہ کرنا اور میراث وغیرہ کے تصرفات اور حقوق تصرفات تک آپ کی بھی رسائی نہیں ہے۔“

## مکتوب دوم

در شرح حدیث ابی رزین ” قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ قَالَ كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ. کہ در مشکوٰۃ از ترمذی مروی است۔

## دوسرا خط

ترجمہ: ”ابورزین کی اس حدیث کی شرح میں ہے انہوں نے کہا کہ میں نے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے ہمارا رب کہاں تھا۔ فرمایا وہ ایک بادل میں تھا کہ اس کے نیچے ہوا تھی اور اس کے اوپر بھی ہوا تھی اور اس نے اپنے عرش کو پانی پر پیدا کیا یہ حدیث مشکوٰۃ میں ترمذی سے لی گئی ہے۔“

یہ فارسی مکتوب مولوی محی الدین خان صاحب شاگرد رشید کے نام ہے جو چھپالیس

مطبوعہ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ گویا پہلے نمبر کے ان دونوں خطوط کے کل صفحات بائیس ہیں۔ تمہیدات کے بعد کی تشریح اور مشابہات پر قلم فرسائی کرتے کرتے حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب ”عماء“ کی لفظی اور معنوی تحقیق کے بارے میں لکھتے ہیں:

عماء بالمد ابررا گوید۔ مگر پیشتر گفتہ ام کہ۔

”عماء“ مد کے ساتھ بادل کو کہتے ہیں مگر میں نے پہلے کہہ دیا ہے کہ۔

غیب را ابری و آبی دیگر است غیب کا بادل اور پانی اور ہے

آسمان و آفتابی دیگر است اور اس کا آسمان اور آفتاب اور ہے

دریں عالم اگر ابر اینست کہ زیر آسمان و بالا زمین است در عالم غیب و بطون کہ موطن وجوب است، آن وجود منبسط را باید گفت کہ زیر مرتبہ ذات است کہ منبع صفات فاعلات باشد و بالا مرتبہ منفعلات اعنی ممکنات است۔ ہر صفتی وجودی کہ باشد لازم اوست و ہر حقیقی علمی کہ بینی یکے از آثار اوست۔ چنان کہ نشو و نما نباتات بآمیزش تنزل آن ابر خیرات و برکات و چون نباشد ”الوجود خیر کلہ“ چنانکہ اولیں سامان کائنات این وجود است کہ بآن اشارہ کردہ ام چہ صادر اول ہمون است و ہمہ صادرات از اتباع او“۔ (قاسم العلوم مکتوب دوم ص ۶)

اس دنیا میں اگر بادل یہ ہے جو کہ آسمان کے نیچے اور زمین کے اوپر ہے تو غیب اور اسرار کی دنیا میں جو اللہ تعالیٰ کے رہنے کی جگہ ہے، ”ابر“ اس پھیلے ہوئے وجود کو کہنا چاہئے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے مرتبے کے نیچے ہے جو کہ عمل کرنے والی صفتوں کا منبع ہے اور کائنات کے مقام سے اوپر ہے۔ ہر وجود رکھنے والی صفت جو بھی ہو اس کی ذات کے لئے لازم ہے اور ہر نہ ہونے والی حقیقت جو تم دیکھتے ہو اس کے آثار میں سے ایک اثر ہے جس طرح نباتات کی نشو و نما اس بادل کے پانی کے ملنے سے ہوتی ہے اسی طرح تمام کائنات جو ہم دیکھتے ہیں اس بھلائیوں اور برکتوں والے ابر یعنی اللہ تعالیٰ کی رحمت کی بارش سے ہے اور کیوں نہ ہو وہ ذات تو سراپا خیر ہے۔ جس طرح نباتات کے اُگنے کا سب سے پہلا ذریعہ یہ ابر باراں ہے اسی طرح اس کائنات کے وجود کا سب سے پہلا ذریعہ یہی پھیلا ہوا وجود ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے کہ سب سے پہلا

صادر وہی وجود ہے اور باقی تمام صادرات اس کے تابع ہیں۔“ (قاسم العلوم ص ۶)  
 دیکھئے حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب نے اس متشابہ حدیث کو کس خوبصورتی  
 سے حل کیا ہے کہ علمائے فحول کی گردنیں اس امام زمانہ کے سامنے شکرے میں جھک  
 جاتی ہیں۔ یہ تو ہم نے ان کے طویل خط میں سے مختصری عبارت آپ کی تسکین ذوق  
 کے لئے پیش کی ہے پورا خط آپ خود پڑھئے۔

اب قاسم العلوم کے دوسرے نمبر کی طرف آئیے اس نمبر میں تیسرا، چوتھا اور  
 پانچواں تین مکتوب ہیں۔ تیسرا مکتوب مولوی فدا حسین کے نام ہے جو مطبوعہ پینتالیس  
 (۲۵) صفحات پر ہے۔ چوتھا مکتوب بھی انہی مولوی فدا حسین کے نام ہے اور یہ  
 مطبوعہ دس (۱۰) صفحات میں ہے۔ اور پانچواں مکتوب مولانا سید احمد حسن صاحب  
 امر وہوی کے نام ہے جو حجۃ الاسلام کے ارشد تلامذہ میں سے تھے۔ یہ مطبوعہ مکتوب  
 بتیس (۳۲) صفحات کا ہے۔ گویا اس مجموعہ نمبر کے کل صفحات ستاسی (۸۷) ہیں۔ ان  
 تینوں خطوط کے عنوانات مضامین حسب ذیل ہیں:

### مکتوب سوم

در تحقیق ”مَا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ“ ایضاح معنی قید عند الذبائح کہ اکثر  
 مفسرین افزودہ اند۔

### تیسرا خط

”وہ جانور جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا جائے اس میں مفسرین نے ذبح کے  
 وقت کی قید جو لگائی ہے۔ اس خط میں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔“

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ ”مَا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ“ کی فہرست  
 میں وہ جانور بھی شامل کرتے ہیں جو کسی کی نذر کے طور پر نامزد کر دیا گیا ہو جیسا شیخ سدا کا  
 بکرا۔ حضرت حجۃ الاسلام نے اپنے اس مکتوب میں دونوں تفسیروں پر مجتہدانہ رنگ میں جو

بحث کے لیے وہ دونوں کی حامل ہے۔ نیز اس سلسلے میں انہوں نے ”إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ“ کی حدیث پر جو کلام کیا ہے وہ بھی اپنی نظیر آپ ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ یہ حجتہ الاسلام کو حق صحت ہے۔ ”مَا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ“ پر محاکمہ کرتے ہوئے حجتہ الاسلام لکھتے ہیں:

### محاکمہ حجتہ الاسلام

”میں گویا کہ ”مَا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ“ همان باشد کہ وقت ذبح نام غیر ہرزبان بر منہ تشہیر سابق و نیت اولی را دریں باب هیچ مدخلت نباشد۔ مگر ما حاصل این جملہ بجز این چہ باشد کہ این قسم را بطور اصطلاح شرعی منجملہ ”مَا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ“ نباید گفت۔ مگر ازیں قدر حلال نتوان گفت کہ این خیال آرزوی است محض۔ آری اگر حرمت منحصر در ”مَا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ“ بودی چشم محللان خشک گردیدی و شایقان ذبیحہ شیخ سدو وغیرہ را در خوردن آن ترددی پیش نیامدی و فیکہ اسباب حرمت کثیر باشند فقط ازیں قدر شاذ نباید شد۔ باقی متذکرہ کہ این جا ازان اسباب کدام است البتہ این سخن گفتنی و شنیدنی است۔ میگویم سرمایہ حرمت این جانوران همان نیت لغیر اللہ است۔“ (قاسم العلوم مکتوب سوم نمبر ۲، ص ۴۴، ۴۵)

ترجمہ: ”ہم کہتے ہیں کہ ”مَا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ“ وہی ہوتا ہے کہ ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام زبان سے کہیں اور پہلی تشہیر اور پہلی نیت کا اس بارے میں کوئی دخل نہیں۔ لیکن اس جملہ کا ما حاصل اس کے سوا اور کیا ہے کہ اس قسم کو اصطلاح شرعی کے طور پر منجملہ ”مَا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ“ نہ کہنا چاہئے۔ مگر اتنی بات سے حلال نہ کہنا چاہئے کیونکہ یہ خیال ایک محال آرزو ہے۔ ہاں اگر ”مَا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ“ میں ہی حرمت منحصر ہوتی تو حلال کہنے والوں کی آنکھ ٹھنڈی ہو جاتی اور شیخ سدو کے ذبیحہ کے شائقین کو اس کے کھانے میں کوئی تردد پیش نہ آتا مگر جبکہ حرمت کے اسباب بہت سے ہوں تو صرف اتنی بات سے خوش نہیں ہونا چاہئے باقی رہی یہ بات کہ یہاں ان اسباب میں سے کون سے اسباب ہیں تو یہ بات کہنے اور سننے کی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے جانوروں کی حرمت کی وجہ وہی لغیر اللہ کی نیت ہے۔“

ہم نے اس مختصر عبارت میں پورا محاکمہ تو درج نہیں کیا لیکن اہل علم کے نزدیک ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لینے اور غیر اللہ کے نام پر کسی جانور کو نامزد کر دینے میں حضرت حجۃ الاسلام نے جو قدر مشترک معلوم کی ہے وہ دونوں تفسیروں کے لئے مطابقت کا سامان پیدا کرتی ہے۔ اس لئے اس آیت کے ضمن میں اگر شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے کسی غیر اللہ کے نامزد جانور کو حرمت میں شامل کر لیا ہے تو کیا مضا لفقہ ہے۔

### مکتوب چہارم

”در معصومیۃ انبیاء علیہم السلام وہم تحقیق حقیقت کلی طبعی۔“

معصومیت انبیاء کے بارے میں حجۃ الاسلام تحریر فرماتے ہیں:

بزعم احقر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام از صفائے و کبائر قبل النبوة و بعد النبوة بھر طور کہ باشد معصوم اند .... در کلام اللہ میفرماید ”قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمْ اللّٰهُ“ و همچنین ”لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسُوَةٌ حَسَنَةٌ“ فرمودہ اند۔ این دو آیت باتباع مطلق ہدایہ میفرماید۔ (قاسم العلوم نمبر ۲، ص ۱)

### چوتھا خط

”انبیاء علیہم السلام کے گناہوں سے معصوم ہونے اور کلی طبعی کی حقیقت کے متعلق ہے۔“

احقر کے گمان میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد چھوٹے اور بڑے گناہوں ہر صورت میں معصوم ہیں۔۔۔ کلام اللہ میں فرماتے ہیں ”کہہ دیجئے اگر تم اللہ کو محبوب رکھتے ہو تو میرا اتباع کرو اللہ تمہیں محبوب رکھے گا۔“ اور اسی طرح ”البتہ تمہارے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں اُسوۃ حسنہ موجود ہے“ فرمایا ہے۔ یہ دونوں آیتیں اتباع کی طرف رہبری کرتی ہیں۔“

حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے مقام اجتہاد کا ان عبارتوں سے پتہ چلتا ہے انہوں نے مذکورہ بالا دو آیتوں سے کہ ان میں مطلق اتباع

پایا جاتا ہے یہ نتیجہ نکالا کہ اتباع مطلق اسی شخصیت کا کیا جاتا ہے۔ جو صغائر و کبار سے پاک ہو لہذا انبیاء صغائر و کبار سے پاک ہوتے ہیں۔

## کلی طبعی کی حقیقت

دوسری چیز جس کی تحقیق اس مکتوب میں سائل کے سوال کی بناء پر کی گئی ہے وہ کلی طبعی ہے۔ اس کے متعلق کچھ لکھنے سے پہلے حجتہ الاسلام تحریر فرماتے ہیں:

”اکھوں حال کلی طبعی باید گفت. برادر من ہر چند این ہیچمدان از ہر دو کوجہ منقول و معقول نابلد است مگر بہ نسبت معقول اگر دعویٰ ناآشنائی محض کم زیاست. مگر باین نظر کہ قلویہ و امام درین فن عقل است نہ نقل اگر براقول گذشتگان نظر نیست یا از خرفشار ایشان خبر نیست گو مباد آخر کم و بیش عقل کہ بمن عنایت فرمودہ اند برای رہبری این راہ کافی است.“ (قاسم العلوم نمبر ۲، ص ۸، ۹)

”اب کلی طبعی کا حال کہنا چاہئے۔ میرے بھائی ہر چند یہ ناچیز علم منقول و معقول دونوں سے ناواقف ہے لیکن علم معقول کے متعلق اگر محض ناآشنائی کا دعویٰ کروں تو زیبا ہے۔ مگر اس بات کو دیکھتے ہوئے کہ اس فن (منطق و فلسفہ) میں عقل امام ہے نہ کہ نقل تو اگر پہلے معقولی علماء کے اقوال پر میری نظر نہیں ہے یا ان کی قیل و قال سے آگاہی نہیں ہے تو نہ سہی آخر تھوڑی بہت عقل جو اللہ تعالیٰ نے مجھے عنایت فرمائی ہے اس راہ کی رہبری کے لئے کافی ہے۔“

اس عبارت میں واقعی عاجزی و انکساری کی ایک طرف جھٹک ہے اور یہ تحریر فرمایا گیا ہے کہ علم منقول یعنی تفسیر و حدیث و فقہ سے میں ناواقف ہوں تو دوسری طرف علم معقول یعنی عقلیہ علم منطق و فلسفہ کے کوچے سے بھی ناواقف ہوں۔ اس حقیقی انکساری کے باوجود ایک طرف وہ علوم منقولات میں زمانے کے مجتہد نظر آتے ہیں اور دوسری طرف منطق و فلسفہ کے بھی وہ امام معلوم ہوتے ہیں۔

ہم نے حجتہ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی سوانح عمری میں جو ”انوار قاسمی“ کے نام سے زیر طبع ہے آپ کے علوم عقلیہ اور نقلیہ میں مجتہدانہ رنگ اور امامانہ

مقام سے سیر حاصل بحث کی ہے اس سے آپ اندازہ لگا سکیں گے کہ حجۃ الاسلام کیا تھے۔  
 میاں سچ کہہ دوں اور حق کہہ دوں کہ آپ کے زمانے میں آپ سے بڑھ کر اور آپ کے  
 مقام جیسا اونچا اور بلند پایہ عالم کوئی نہ تھا۔ ایک طرف ان کی عقل سلیم تھی جو قدرت نے  
 اُن کو عطاء کی تھی اور دوسری طرف ان کے دل و دماغ پر تفسیر و حدیث، فقہ اور تصوف کا  
 منجانب اللہ فیضان ہوتا تھا اور اس کی روشنی میں وہ دیکھتے تھے اور دوسروں کو دکھاتے تھے۔  
 مذکورہ عبارت میں بھی انہوں نے فرمایا ہے کہ اگرچہ اگلے زمانے کے منطق کے  
 اماموں نے کلی کے متعلق جو کچھ کہا ہے ان کے اقوال پر میری سر دست نظر نہیں ہے لیکن  
 چونکہ کلی عقلی علم سے تعلق رکھتی ہے اور اللہ تعالیٰ نے مجھے خود اتنی عقل عطاء فرمائی ہے  
 کہ میں ذاتی طور پر کلی کے بارے میں اس کی حقیقت کا انکشاف کر سکتا ہوں اس لئے  
 انہوں نے اس کے بارے میں اپنی ذاتی رائے پیش کی ہے۔

شاہ جہان پور کے مناظرے میں دیانند سرسوتی نے منطق بگھارنی شروع کی  
 اور غلط اصطلاحات پیش کیں اور کہا کہ ایک مطلق (مطلق) ہوتا ہے جو قید ہو اور ایک  
 مکید (مقید) ہوتا ہے جو آزاد ہو۔ غرض الٹا جاہل الٹی ہی بات کہہ گیا۔ اس پر حجۃ  
 الاسلام کی عقلی قوتوں میں جوش آگیا اور مقابل کے مقابلے میں ایسے مواقع پر جوش آ  
 ہی جایا کرتا ہے۔ لیکن ایک جوش بے ہوش ہوتا ہے جو جاہل کیا کرتے ہیں اور ایک  
 جوش باہوش ہوتا ہے جو دانشمند کیا کرتے ہیں۔ حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم  
 صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا جوش باہوش ہوتا تھا اور پھر ان کے سامنے نہ کوئی ٹھہرا اور نہ ٹھہر  
 سکتا تھا۔ چنانچہ دیانند کی اس ”منطق بگھارنی“ پر فرمایا:

”تم نے منطق جاننے والے دیکھے ہی نہیں۔ خدا کے فضل سے اب بھی منطق

جاننے والے ایسے موجود ہیں جو از سر نو منطق ایجاد کر ڈالیں۔“ (میلہ خدا شناسی)

اس مقولے میں حضرت حجۃ الاسلام کا اشارہ اپنی طرف تھا کہ خدا کے فضل و کرم  
 سے میں نے علم منطق کو ایجاد کر سکتا ہوں۔ مطلب یہ تھا کہ جو منطق ذرا سزاوار

رسا سے علم منطق مدون کیا اور اس کی اصطلاحات اور مقدمات مدون کئے اور کلی، جزئی، جنس، نوع، فصل خاصہ، عرض عام، موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ اصطلاحیں ایجاد کیں اسی طرح مطالب و مفاہیم ذہنی کو ثابت کرنے کے لئے اس کے مقابلے میں منطق کی ایک نئی طرز نکال کر اس کی اصطلاحات وضع کی جاسکتی ہیں۔ جس طرح سائنس جو اگلوں نے وضع کی ان کے نظریات کچھ اور تھے۔ رفتہ رفتہ جب مشاہدات اور تجربات کا دائرہ وسیع ہوتا چلا گیا تو آج کا سائنسدان چاند کو امریکہ نے انسان کو چاند پر اتار دیا۔ پہلا شخص جس نے ۲۰-۲۱ جولائی ۱۹۶۹ء کو اتوار اور پیر کی درمیانی شب ایک بج کر ۷۱ منٹ پر چاند پر قدم رکھا۔ امریکہ کا آرمسٹرانگ ہے۔ (مترجم) اور زہرہ پر کمندیں ڈالنے میں کامیاب ہو گیا۔

یونان کے سائنسدانوں نے آب و باد و خاک و آتش چار عناصر ایسے پیش کئے تھے جو مفردات ہیں اور ان میں کوئی اور چیز نہیں ہے لیکن آج کے سائنسدانوں نے ثابت کر کے دکھا دیا کہ ان کو مفرد کہنا غلط ہے خود پانی میں کتنے اجزاء دوسری اشیاء کے موجود ہیں اس لئے پانی ان کے نظریئے کے مطابق مرتبات میں شامل ہو گیا۔

ٹھیک اسی طرح منطق کا علم بھی جدید طور پر مدون کیا جاسکتا ہے اور حضرت حجتہ الاسلام میں واقعی یہ قوت عقلیہ موجود تھی کہ وہ از سر نو منطق کی تدوین کر ڈالیں۔ حجتہ الاسلام کے شاگرد رشید مولانا حکیم منصور علی خان مراد آبادی جو بعد میں نظام حیدر آباد دکن کے یہاں ملازم ہوئے اور بڑے طبیب بن کر اونچے مقام پر پہنچے اور حیدر آباد دکن کے ہو رہے اور جن کے بیٹے حکیم مقصود علی خان صاحب عرصے تک دارالعلوم دیوبند کے مخلص اور پر جوش رکن مجلس شوریٰ رہے وہ مولانا منصور علی صاحب حضرت حجتہ الاسلام یعنی اپنے استاد کی مجلس درس میں بیٹھ کر ان سے علوم کا استفادہ کرتے ہوئے اس نتیجہ پر پہنچے کہ علوم عقلیہ میں بھی ان کا مقام بہت اونچا تھا۔ چنانچہ اپنی ایک تحریر میں وہ صاف لکھ گئے:

”میں نے جناب مولوی محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کو خوب دیکھا ہے



اور ان کی تقریر بھی سُنی ہے اور ان کے خیالات اور اوصاف پر غور کیا ہے۔ اُن کا ذہن مصنفینِ فلسفہ کے ذہن سے بھی عالی تھا۔ وہ ہر مسئلہ شرعی کو دلائل سے ثابت کرنے پر اور مسئلہ فلسفی مخالف شرع کو دلائل سے رد کرنے پر ایسے قادر تھے کہ دوسرے کسی عالم کو میں نے ایسی قوتِ علمیہ اور قوتِ بیانیہ والا نہیں دیکھا۔ (مذہب منصور حصہ دوم)

ایک اور جگہ مولانا حکیم منصور علی خان صاحبِ مذہب منصور کے ابتدائی صفحات میں جو حضرت حجۃ الاسلام کے علوم عقلیہ سے متعلق ہیں لکھتے ہیں:

”(مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ) نے تمام احکام شرعی کو معقولات کر دیا

ان (مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ) کا مقولہ تھا کہ:

”تمام احکامِ الہی و رسالت پناہی عقلی ہیں مگر ہر عقل کو وہاں تک رسائی نہیں“ اور فی الواقع وہ جب کسی مسئلہ کو دلائل عقلی سے ثابت کرتے تھے تو اہل علم بھی حیران رہ جاتے تھے۔ ظاہر میں کوئی حکم اگرچہ خلافِ قیاس معلوم ہوتا تو مولانا (محمد قاسم) صاحب کی تقریر سے بالکل عقل کے مطابق معلوم ہوتا تھا۔ اصولِ فلسفہ کو جو شرع شریف کے خلاف ہیں جب دلائل عقلیہ سے رد کرنا شروع کرتے تھے تو ایسا یقین ہوتا تھا کہ ارسطو و افلاطون ان کے مقابلے میں طفلِ مکتب تھے... احکامِ شرعیہ میں اگر کوئی شخص اعتراض کرتا تو ایسی تقریر معقول فرماتے تھے کہ معترض کو اطمینان ہو جاتا تھا۔ فرمایا کرتے تھے کہ:

”مجھ کو اعتراض کا جواب دینے میں تاُمُل نہیں ہوتا بلکہ جواب میں اس قدر

دلائل عقلی پیش نظر آتے ہیں کہ ان کو انتخاب کرنے میں ذرا تاُمُل کرنا پڑتا ہے۔“

(مذہب منصور جلد دوم)

حضرت حجۃ الاسلام کے اس جملے نے کہ تمام احکامِ الہی و رسالت پناہی عقلی ہیں مگر عقل کو وہاں تک رسائی نہیں“ ہمیں اس راہ میں ڈال دیا ہے کہ حضرت حجۃ الاسلام کو عقلی طور پر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ تک رسائی تھی۔ حجۃ الاسلام نے یہ وہ بات فرمائی ہے کہ جس سے ہمارے لئے ان کے علوم عقلیہ کے بارے میں بے شمار دروازے کھل گئے ہیں۔

یہی مولانا حکیم منصور علی مراد آبادی حضرت حجۃ الاسلام کے ساتھ ایک دفعہ بریلی کے سفر میں ہیں چونکہ مولانا محمد احسن صاحب اور مولانا محمد منیر صاحب بریلی کالج میں پروفیسر رہے ہیں اور وہیں انہوں نے اپنا ”مطبوعہ صدیقہ“ بھی جاری کر لیا تھا اور یہ دونوں حجۃ الاسلام کے خاندانی بہت قریب کے بھائی تھے جو نانوتے کے رہنے والے تھے اس لئے حجۃ الاسلام کا کئی دفعہ اثنائے سفر میں بریلی بھی قیام رہا ہے۔ مولانا منصور علی خان لکھتے ہیں:

”جب مولانا مرحوم (مولانا محمد قاسم صاحب) نے (ایک دفعہ مراد آباد پور پنج کر وہاں سے) قصد بریلی کیا تو..... میں بھی بریلی کو چلا گیا۔ مولوی غلام مصطفیٰ صاحب شاگرد مولوی نقی علی خان صاحب معقولی مباحثہ کے واسطے تشریف لائے اور پیام استاد سنایا کہ مولوی صاحب کو آپ کی کتاب تحذیر الناس پر ایک شبہ قوی ہے۔ اگر آپ تشریف لاویں تو بہتر ہے۔ مولانا (محمد قاسم) صاحب نے فرمایا۔

اگر صلح خواہی نخو اہم جنگ دگر جنگ جوئی ندارم درنگ

(اگر تم صلح چاہتے ہو تو ہم جنگ نہیں چاہتے اور اگر جنگ چاہتے ہو تو بالکل دیر نہ کروں گا تیار ہوں۔)

غلام مصطفیٰ صاحب نے کہا کہ:

”میری سمجھ میں نہیں آتا کہ واسطہ فی العروض میں ذی واسطہ کیونکر موصوف ہوتا ہے۔ کشتی کو حرکت بالذات ہے اور جالس کو بالعرض مگر دراصل وہ حرکت نہیں۔ لہذا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نبوت میں واسطہ فی العروض ہوئے تو دوسرے انبیاء سے سلب نبوت لازم آیا۔“

مولانا (محمد قاسم) صاحب نے فرمایا:

”سفینہ کو حرکت سے متصف نہ کہا جاوے تو وہ مغرب سے مشرق کیسے پہنچا۔ اور محاذات اور ایون اس کے کیونکر بدلتے رہے۔“

انہوں نے (یعنی مولانا غلام مصطفیٰ نے) کہا کہ:

”شیخ نے تو یہی لکھا ہے کہ صرف واسطہ ہی موصوف ہوتا ہے اور ذی واسطہ نہیں ہوتا۔“

(مولانا محمد قاسم صاحب نے) فرمایا:

”شیخ (بوعلی سینا) نے غلط لکھا۔ اگر آپ کلام شیخ کو سمجھے ہیں تو سمجھا دیجئے۔“

غرض بعد چند روز بدل کے غلام مصطفیٰ صاحب مولانا (محمد قاسم) صاحب کے بہت معتقد ہو گئے۔ خدام مولوی نقی علی خان صاحب کے مکان پر حسب استدعا ان کے تشریف لے گئے۔۔۔ بہت دیر تک مولانا صاحب ادھر ادھر کی معمولی باتیں کرتے رہے۔ مگر جس واسطے انہوں نے بلایا تھا وہ مباحثہ نہ کیا بعد رخصت (مولانا محمد قاسم صاحب) کے احباب نے کہا آپ نے بحث کے لئے مولانا محمد قاسم صاحب کو بلایا تھا۔ کیوں خاموش رہے۔ کہا مناسب نہیں کہ جو شخص اپنے مکان پر آوے اُس سے مباحثہ کیا جاوے۔ آپ نے مذکورہ بالا مولانا منصور علی خان صاحب مراد آبادی کا عینی شہادت سے لبریز بیان پڑھا کہ یا تو مولانا نقی علی خان صاحب حجتہ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب کو اپنے مکان پر بحث کرنے کے لئے بلاتے ہیں اور خود حجتہ الاسلام کے پاس جانا شان کے خلاف سمجھتے ہیں۔ حالانکہ ایک مہمان کی مہمانی کے ماتحت مولانا نقی علی خان صاحب کا یہ اخلاقی فرض تھا کہ وہ خود میزبان کے پاس پہنچتے۔

### حجتہ الاسلام کے اخلاق کا فاتح ثبوت

لیکن اس کے برعکس وہ اپنے شاگرد مولوی غلام مصطفیٰ کو بھیج کر چیلنج دے رہے ہیں اور جب مولانا غلام مصطفیٰ حجتہ الاسلام کو اپنے استاد کا پیغام دیتے ہیں تو حجتہ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب اپنے ہتھیاروں کے ساتھ جن سے وہ ہر وقت لیس رہتے تھے کس طرح میدان میں اترے ہیں اور یہ فرما رہے ہیں کہ میں جنگ کرنے والا آدمی نہیں ہوں لیکن اگر کوئی جنگ کے لئے آمادہ ہی ہو جائے تو پھر بے درنگ اور بے خوف علمی میدان میں کود پڑتے تھے۔ اور یہ فرماتے نظر آتے تھے۔

اگر صلح خواہی نخواہیم جنگ      اگر جنگ خواہی ندارم درنگ

پھر آپ نے دیکھا کہ مولوی غلام مصطفیٰ کیسے چاروں خانے چت گرے اور حجتہ

الاسلام کے معتقد ہو گئے اور جب قاسم العلوم حجۃ الاسلام خود مولانا نقی علی خاں صاحب کے مکان پر تشریف لے گئے تو اخلاقی طور پر انہوں نے مولانا نقی علی خاں کو ان کے مکان پر پہنچ کر پچھاڑ دیا اور علمی طور پر تو وہ میدان میں آئے ہی نہیں اور یوں لوگوں کے سامنے خاموش ہو کر اور ”مہمان“ کا لفظ کہہ کر حاضرین کو اپنی باعزت شکست باور کرا دی۔

ہم عرض یہ کر رہے تھے کہ حضرت حجۃ الاسلام علم معقولات میں بھی اپنے زمانے کے امام تھے اور ان کے سامنے منطق کیا اور فلسفہ کیا کسی علم میں کوئی مقابلہ نہ کر پاتا تھا۔ اس طرح کی یقینی روایت رام پور ضلع مراد آباد کے بارے میں حجۃ الاسلام سے متعلق ہے۔ مذہب منصور میں مولانا منصور علی خاں نے یہ روایت لکھی ہے اور ارواح ثلاثہ میں بھی موجود ہے یہ واقعہ بالکل عینی ہے اور منشی حمید الدین صاحب رئیس سنبھل نے اپنا چشم دید واقعہ بیان کیا ہے کہ حجۃ الاسلام اپنی مصنفہ کتاب ”تخذیر الناس“ کی اشاعت کے بعد جبکہ عام طور پر علمائے بریلی حجۃ الاسلام کے خلاف زہرا گل رہے تھے رام پور پہنچے تو باوجود اخفا کے آپ کی آمد کی شہرت ہو گئی۔ مولوی ارشاد حسین صاحب شاہ عبدالغنی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد حجۃ الاسلام کے استاد بھائی اور ایک اور منطقی مشہور عالم مولوی عبدالعلی ملنے کے لئے آئے۔ مولوی ارشاد حسین صاحب نے زینے پر چڑھتے ہوئے اپنے شاگردوں اور دیگر علماء سے کہا:

”اگر رام پور کی عزت رکھنا چاہتے ہو تو اس شخص کو مت چھیڑنا۔“

ادھر خود حجۃ الاسلام بھی بعض حضرات سے ملنے کے لئے شہر میں نکلے۔ مولانا فضل حق خیر آبادی کے شاگردوں نے مولانا احمد حسن صاحب کو جو حجۃ الاسلام کے شاگرد آپ کے پیچھے پیچھے ساتھ تھے۔ تخذیر الناس کے مسائل میں چھیڑا۔ مولانا احمد حسن صاحب نے ہلکی آواز میں انہیں جواب دیا۔ حضرت حجۃ الاسلام نے سن لیا اور فرمایا اپنے استاد کو بلا لو ان سے بات ہو جائے گی۔ پھر اہل شہر نے وعظ کی درخواست کی حضرت حجۃ الاسلام نے منظور کر لی۔ منشی حمید الدین صاحب سنبھلی کہتے ہیں:

”اہل شہر نے وعظ کی درخواست کی حضرت نے منظور فرمائی۔ شب کو مجلس وعظ کھپا کھچ بھری ہوئی تھی۔ شہر کے امراء، رؤساء، علماء، عمائد شہر، طلباء غرض کہ ہر طبقے کے لوگ بھر گئے تھے اور لوگوں کا ایک میلہ سا لگ گیا۔ حضرت مولانا نے تقریر فرمائی بس اس دن شاید بچے اور عورتیں گھروں میں رہ گئی ہوں گی ورنہ کل شہر مجلس وعظ میں آگیا تھا اور اس آیت کا وعظ فرمایا:

”إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لَئِيسَ لَوْفَعَتِهَا كَاذِبَةٌ“

اور اس آیت کے تحت میں فلسفہ کے ان تمام مسائل کا جن پر منطقیوں کو ناز تھا رد فرمادیا۔ اور اسی آیت سے جزو لا تجزی کا اثبات، قیامت کا ثبوت، حدوث عالم وغیرہ امور مبہمہ ثابت فرمائے.... مولانا مملوک علی صاحب نانوتوی (استاذ دہلی کالج دہلی) نے (جو مولانا محمد قاسم صاحب کے رشتے کے تایا بھی تھے) اقلیدس کا ایک ترجمہ کیا تھا جس پر مولوی عبدالحق صاحب خیر آبادی (مشہور منطقی مولانا فضل حق خیر آبادی کے بیٹے) نے (اس ترجمے پر) رکیک الفاظ میں اعتراض کئے تھے ان سب کا جواب بھی اس تقریر میں ارشاد فرمایا اور نہایت جوش میں فرمایا کہ:

”یہ کیا بات ہے کہ لوگ گھر میں بیٹھ کر اعتراض کرتے ہیں اگر کچھ حوصلہ ہے تو میدان میں آجائیں مگر ہرگز یہ توقع لے کر نہ آئیں کہ وہ قاسم سے عہدہ برآ ہو سکیں گے۔ میں کچھ نہیں ہوں مگر میں نے جن کی جوتیاں سیدھی کی ہیں وہ سب کچھ تھے۔“

غرضیکہ مسائل منطقہ اور فلاسفہ کا نہایت زبردست رد اس وعظ میں فرمایا۔ شہر کے تمام مشاہیر علماء سوائے مولوی عبدالحق خیر آبادی کے اس وعظ میں موجود تھے مگر بولنے کی جرأت کسی کو نہ ہوئی۔“ (ارواحِ ثلاثہ، صفحہ ۲۷۸ تا ۲۸۰... و مذہب منصور جلد دوم)

مذکورہ بالا حالات سے آپ نے اندازہ لگایا کہ اس وعظ میں حضرت حجتہ الاسلام نے کس شان سے منطقیوں اور فلسفیوں کی دھجیاں اڑا کر رکھ دیں جن پر مولانا عبدالحق خیر آبادی اور دوسرے علمائے بریلی و رام پور کو ناز تھا اور پھر مولانا عبدالحق خیر آبادی کو

کس شان سے چیلنج کیا کہ باہر میدان میں آکر بات کریں لیکن یہ اُمید نہ رکھیں کہ قاسم سے عہدہ برآ ہو سکیں گے۔ ان واقعات سے آپ کو ہم نے اب ایک ایسی فضاء میں پہنچا دیا جس میں حجتہ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا عقلیہ علوم میں تمام علمائے عصر سے فائق اور برتر ہونا واضح ہو جاتا ہے اور یہی بحث لے کر ہم نے مکتوب چہارم میں کلی طبعی کے متعلق بات کا آغاز کیا تھا۔

## آدم برسر مطلب

ہم کہہ رہے تھے کہ قاسم العلوم کے چوتھے مکتوب میں حجتہ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جہاں عصمتِ انبیاء علیہم السلام پر بحث کی ہے وہاں کلی طبعی پر جو خالص عقلی مسئلہ ہے اور علمِ معقول سے تعلق رکھتا ہے اس میں اپنی ذاتی رائے جس انداز سے پیش کی ہے اس کو پیش نظر رکھ کر انہوں نے درست فرمایا ہے کہ:

”و امام درین فن عقل است نہ نقل۔ اگر براقوال گذشتگان نظر نیست یا از خرفشار ایشان خبر نیست گو مباد ”آخر کم و بیش عقل کہ بمن عنایت فرمودہ اند برای رہبری این راہ کافی است۔“

لہذا حجتہ الاسلام کی عقل سلیم جس مقام پر ہے وہ فنونِ معقولات میں امامت کا مقام رکھتی ہے۔

## وضاحتِ کلی طبعی

یہاں پہنچ کر ہم آپ کا سلسلہ فکر ”قاسم العلوم“ کے چوتھے مکتوب سے جس کا ہم مکتوبات کے ضمن میں ذکر کر رہے تھے ملاتے ہیں۔

حجتہ الاسلام نے کلی طبعی کے متعلق دو جگہ اپنے مکتوبات میں قلم اٹھایا ہے ایک تو اسی چوتھے مکتوب میں اور دوسرے موقع پر دوسرے مکتوب میں جو حدیث ابی رزین کی شرح میں ہے۔ دوسرے مکتوب میں کلی طبعی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:

”ماصل مادہ را کلی طبعی نام می لہیم و صورت آن را کلی جنسی۔ وجہ

تسمیہ خود ظاہر است چہ کلیت کہ مفادش تکثر باشد در کلی طبعی بالطبع باشد و در کلی جنسی بالعرض۔ از تعدد مرایا و مناظر تعدد بالعرض باد لاحق و عارض شود ورنہ فی حد ذاته همان واحد است کہ بود و ازین جا است کہ تصویر در دلالت بر صورت صاحب صورت کوتاہی نمیکند اگر تعدد در ذات صورت بودی در تصویر و صورت صاحب تصویر تبائن محض بودی و تغائر بحت و باین وجہ انطباق کہ مدار دلالت بران است یک لخت مفقود می شد۔ بالجملہ این جا تکثر در ذات کلی در مرایا و مظاهر باشد و این کوتاہی و کلانی در صغر و کبر در مرایا و مظاهر بود نہ در ظاہر و مرئی مگر مظاهر و مرایا باوجود تعدد و تبائن بوجہ وحدت صورت متجانس یکدیگر باشند و در کلی طبعی قابلیت تکثر خود در ذات او بود۔ اندرین صورت مادہ کلی طبعی باشد و صورت کلی جنسی۔ (قاسم العلوم نمبر ۱، مکتوب دوم، ص ۲۱، ۲۲)

ہم (کسی چیز کے) اصل مادے کا کلی طبعی نام رکھتے ہیں اور اس کی صورت کا کلی جنسی اور ان کے یہ نام رکھنے کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ کلیت جس کا نتیجہ کثرت ہوتا ہے اور کلی جنسی میں بالعرض۔ تعدد مرایا اور تعدد مناظر سے اس کو تعدد بالعرض لاحق اور عارض ہوتا ہے ورنہ خود اپنی ذات میں جیسا کہ وہ تھی وہی ایک ہے اور یہیں سے ثابت ہے کہ تصویر صاحب صورت کی صورت پر دلالت کرنے میں کوئی کمی نہیں رکھتی۔ اگر صورت کی ذات میں کئی ہونا ہوتا تو تصویر اور صاحب تصویر کی صورت میں محض تبائن ہوتا اور تغائر بحت ہوتا۔ اور اس وجہ سے انطباق کہ دلالت کا مدار اس پر ہے یک لخت مفقود ہو جاتا۔ بالجملہ یہاں پر کلی کی ذات میں تکثر نہیں ہوتا بلکہ مرایا اور مظاهر میں ہوتا ہے اور یہ چھوٹائی اور بڑائی صغر و کبر میں مرایا اور مظاهر میں ہوتی ہے نہ کہ ظاہر اور مرئی میں۔ لیکن مظاهر اور مرایا تعدد اور تبائن کے باوجود، صورت کی وحدت کے باعث ایک دوسرے کے ہم جنس ہوتے ہیں۔ اور کلی طبعی میں کثیر ہونے کی قابلیت خود اس کی اپنی ذات میں ہوتی ہے۔ اس صورت میں مادہ کلی طبعی ہوتا ہے اور صورت کلی جنسی ہوتی ہے۔“

مذکورہ بالا عبارت میں کلی طبعی اور کلی جنسی کے متعلق جو خیالات حجتہ الاسلام نے پیش فرمائے ہیں ان کی معیاری بلندی کا اندازہ اہل فن ہی کر سکتے ہیں۔

یہ ہم ضرور دیکھتے ہیں کہ ان کی طرزِ تحریر ان کے منطق و فلسفہ میں بھی امام ہونے کی طرف صاف دلالت کرتی ہے۔

اپنے چوتھے مکتوب زیر بحث میں کلی طبعی کے متعلق حجتہ الاسلام لکھتے ہیں:

”مفہومات رازہن و مصادیق را خارج ظرف است۔ در کلی مفہوم کلی منطقی و مصادیق کلی طبعی است۔“

معانی کے لئے ذہن ظرف ہوتا ہے اور وہ معانی جن چیزوں پر صادق آتے ہیں ان کے لئے خارج ظرف ہوتا ہے (کہ خارج میں ان کا وجود ہوتا ہے) کلی میں کلی منطقی کا مفہوم اور کلی طبعی کا مصادیق ہوتا ہے۔“

آگے چل کر تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

کلی طبعی پارہٴ کبیر از وجود منبسط می باشد کہ بلباسِ خاص اعنی پیکرِ مخصوص آراستہ . غرض کلی طبعی چیزِ دیگر است و پیکرِ آن چیزِ دیگر . کلی طبعی بذاتِ خود در خارج موجود است . و جزئیات و اشخاص پارہایِ آن وجود اشخاص همان وجود کلی طبعی است و وجود کلی طبعی همان وجود اشخاص و پیکرِ کلی طبعی کہ آنرا جنس باید دانست .... بالجملہ ہر کہ بوجود کلی طبعی در خارج گفتہ ہم غلط نگفتہ دہر کہ بانتزاع آن جزئیات رفتہ ہم از حق نگذشتہ . مسقط اشارہ ہر یک چیزِ دیگر است کسی مصادیق و معروض را پیشِ نظر داشتہ و کسی عارض و پیکر را قبلہ خود ساختہ . ہاں بوجہ قلت تدبیر احکام یکے را بدیگری آمیختہ و لفتہا انگیختہ والحمد للہ علی ما ہدا نالی الصواب . (قاسم العلوم نمبر ۲، مکتوب چہارم، ص ۱۰۹)

”کلی طبعی وجود منبسط کا ایک بڑا ٹکڑا ہوتا ہے کہ خاص لباس یعنی مخصوص ڈھانچے میں آراستہ ہوتا ہے۔ غرض کلی طبعی دوسری چیز ہے اور اس کا ڈھانچہ دوسری چیز ہے۔ کلی طبعی بذاتِ خود خارج میں موجود ہے۔ اور جزئیات و اشخاص اس کے حصے ہیں۔ اشخاص کا وجود وہی وجود کلی طبعی ہے اور وجود کلی طبعی وہی اشخاص کا وجود ہے اور کلی طبعی کے ڈھانچے کو اس کو جنس جاننا چاہئے۔ بالجملہ جس شخص نے کہ کلی طبعی کے وجود کو خارج میں کہا اس نے بھی غلط نہیں کہا اور جس نے اس کے انتزاع کو جزئیات سے کہا وہ بھی حق



سے آگے نہیں بڑھا۔ ہر ایک کے اشارے کی جگہ کوئی اور ہی چیز ہے۔ کسی نے مصداق اور معروض کو پیش نظر رکھا اور کسی نے عارض اور پیکر کو اپنا قبلہ خیال بنایا۔ ہاں قلت فہم کے باعث ایک کے احکام کو دوسرے کے احکام سے خلط ملط کر دیا اور فتنے برپا کر دیئے اور تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں کہ اس نے ہمیں صحیح سمجھ عطاء فرمائی۔

حجۃ الاسلام نے کلی طبعی کے بارے میں جن دو مکتبہ ہائے فکر میں اختلاف ہے ان دونوں کو درست کہا ہے اور یہ ظاہر فرمایا کہ اس کے بارے میں کسی نے مصداق اور معروض کو پیش نظر رکھ کر قیاس آرائی کی ہے اور کسی نے عارض اور پیکر کو اپنا صحیح نظر سمجھا ہے۔

### حجۃ الاسلام کی معراج خیال

لیکن آخر میں حجۃ الاسلام نے یہ فیصلہ دیا کہ ان دونوں گروہوں نے ایک دوسرے کے احکام کو خلط ملط کر کے کلی طبعی کے اصل منشاء کو بگاڑ کر رکھ دیا۔ اور اس سے آپ حضرت حجۃ الاسلام کے معقولی علوم میں معراج کمال کا اندازہ لگائیے کہ دونوں میں تدبر کی قلت کے باعث ایسا ہوا لیکن یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے کہ اس نے ہمیں ان دونوں معقولی جماعتوں سے بہتر فکر عطاء فرمائی جو کلی طبعی کو صحیح معنی میں سمجھنے کی طاقت رکھتی ہے۔ اللہ اکبر یہ ہیں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب جن کا علوم عقلیہ میں آپ پر مقام واضح ہو گیا ہوگا۔ جہاں تک شرعیہ علوم میں آپ کا مقام ہے وہ آئندہ صفحات میں آپ ان شاء اللہ دیکھیں گے اور کچھ گذشتہ صفحات میں بھی آپ دیکھ چکے ہیں۔

اب ہم پھر مکتوبات قاسم العلوم کی تفصیلات کی طرف آپ کو لئے چلتے ہیں:-

### مکتوب پنجم

در تطبیق حدیث: ”الْمُكَاتَبُ عَبْدٌ مَا بَقِيَ عَلَيْهِ مِنْ مُكَاتَبِهِ دِرْهَمٌ“ (رواہ ابو داؤد)

..... و حدیث ”إِذَا أَصَابَ الْمُكَاتَبُ حَدًّا أَوْ مِيرَاثًا وَرَثَ بِحِسَابِ مَا عَنَى“ (رواہ ابو داؤد)

## پانچواں خط

حسب ذیل بظاہر دو متضاد حدیثوں میں موافقت ظاہر کرنے کے بارے میں ہے: (۱) مکاتب غلام اس وقت تک غلام ہے جب تک اس کے ذمہ مکاتبت کا درہم بھی ہے۔ اس حدیث کو ابو داؤد نے روایت کیا۔ اور حدیث..... ”جب مکاتب حدیا میراث کو پہنچے تو اپنی آزادی کے مطابق وہ حدیا میراث کا وارث ہوگا۔“ (ابو داؤد) یہ دونوں حدیثیں بظاہر ایک دوسرے کے متضاد معلوم ہوتی ہیں لیکن حضرت حجۃ الاسلام نے ان دونوں حدیثوں سے تعارض کو جس طرح اٹھایا ہے وہ ان کی محدثانہ ژرف نگاری کا ایک ادنیٰ نمونہ ہے ورنہ انہوں نے اپنی تصنیفات میں زیر بحث آنے والی حدیثوں میں جو مضامین آفرینی کے دریا بہائے ہیں ان کے عمق کو کوئی شاعر حدیث ہی پہچان سکتا ہے۔ اتنا عرض کر دوں کہ مکاتب وہ غلام ہوتا ہے جو ٹھہرا ہوا روپیہ مالک کو دے کر آزاد ہونا چاہتا ہے اور مالک بھی راضی ہو جاتا ہے کہ اگر تم اتنا روپیہ ادا کر دو تو تم آزاد ہو۔

یہ مکتوب دراصل حجۃ الاسلام نے اپنے شاگرد عزیز مولانا سید احمد حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے استصواب پر لکھا ہے کہ انہوں نے ان دونوں حدیثوں کے تعارض کے بارے میں اُن سے استفادہ چاہا ہے۔ یہ مکتوب بتیس مطبوعہ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ قاسم العلوم کا دوسرا نمبر انہی تین مکتوبات یعنی تیسرے، چوتھے اور پانچویں پر مشتمل ہے۔

## مختصر مضمون تطابق

ان دونوں مذکورہ بالا حدیثوں میں مطابقت کا تفصیلی جائزہ تو آپ سارا مکتوب پڑھ کر ہی لگا سکیں گے۔ لیکن وہ مختصر عبارت جو ہم نے اس میں سے منتخب کی ہے اس جز میں آپ کو کل کا نقشہ نظر آ جائے گا۔ گویا کوزے میں آپ کو دریائے لگا۔

تحریر فرماتے ہیں:

”اکنون امیدہ باشی کہ المکاتب عبد ما بقی علیہ درہم اعمیٰ بجہت آنکہ نہ

ملک قابل تقسیم است در حقیقت رقیق قابل انقسام چنانکہ رقیق مشترک ہمہ مملوک ہر ہر کس از شرکا باشد مکاتب نیز قبل اداء بدل کتابت ہم چنان بر اشتراک سابق بود چنانکہ بتامہ مملوک روح است ہچنان بتامہ مملوک مولی باشد۔ (قاسم العلوم مکتوب پنجم ص ۲۷)

ترجمہ: ”اب تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ مکاتب غلام ہی رہتا ہے جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی رہے۔ یعنی اس سبب سے کہ نہ تو ملک قابل تقسیم ہے اور نہ رقیق (غلام) کی حقیقت تقسیم ہونے کے قابل۔ جس طرح سب کا مشترک غلام شرکاء میں سے ہر آدمی کا مملوک ہوتا ہے۔ اسی طرح مکاتب غلام بھی کتابت کی رقم ادا کرنے سے پہلے اسی طرح سابق اشتراک پر ہوتا ہے۔ جس طرح کہ پورے کا پورا روح کا مملوک ہے۔ اسی طرح پورے کا پورا آقا کا مملوک ہوتا ہے۔“

### تیسرا نمبر

قاسم العلوم کے تیسرے نمبر میں پہلا مکتوب جو ترتیب کے اعتبار سے مکتوبات میں چھٹے نمبر پر ہے فارسی زبان میں اہل حدیث مکتبہ فکر کے مشہور عالم مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی کا بنام مولانا محمد قاسم صاحب ہے جس میں انہوں نے حضرت مولانا سے معجزات کے بارے میں بعض شبہات کے جوابات چاہے ہیں۔ نیز امام رازی رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ نفتازانی رحمۃ اللہ علیہ نے معجزات کے بارے میں جو کچھ اپنی تصنیفات میں لکھا ہے اس پر جو شبہات منکرین نے پیش کئے ہیں مولوی محمد حسین صاحب نے ان کا تسلی بخش جواب چاہا ہے۔

### (۷) مکتوب ہفتم

بنام مولوی محمد حسین صاحب در جواب شبہات ملحدان بر معجزات و ثبوت نبوت از معجزہ و حصول یقین از خبر متواتر۔ گویا حجۃ الاسلام کے اس مکتوب میں معجزات پر ملحدین کے شبہات کا جواب ہے اور معجزے سے نبوت کا ثبوت کس طرح ہوتا ہے اور یہ کہ

متواتر خبر سے یقین کا فائدہ پہنچتا ہے ان تین امور پر بحث کی ہے۔ یہ مکتوب بتیس چھپے ہوئے صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔

## مکتوب ہشتم

در بیان عدم جواز گرفتن سود مسلمانان را در ہندوستان وہم در بیان عدم جواز آمدنی اراضی مرہونہ وغیرہ۔

یہ مکتوب مولانا احمد حسن صاحب امر وہوی رحمۃ اللہ علیہ کے نام ہے جس میں ہندوستان میں مسلمانوں کو سود لینے کے عدم جواز پر اور رہن رکھی ہوئی زمینوں کی آمدنی کے بحق مرتہن ناجائز ہونے پر مجتہدانہ بحث کی گئی ہے۔ یہ مکتوب مطبوعہ پینتیس صفحات پر مشتمل ہے۔ غرض تیسرا نمبر ان ہی تین مکتوبات کا مجموعہ ہے جن میں ایک خط مولانا محمد حسین صاحب کا اور دو مکتوب گرامی حضرت قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہما کے ہیں۔

## قاسم العلوم کا چوتھا نمبر

یہ نمبر تین مکتوبات پر مشتمل ہے جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

مکتوب نہم: (در تحقیق و اثبات شہادت حضرت امام حسین

رضی اللہ عنہ موافق قواعد سنیاں)۔

یہ مکتوب مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام ہے جو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے خاص تلامذہ میں سے تھے۔ اس خط میں حضرت والا نے سنیوں کے اصول کے موافق حضرت سید الشہید امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت کو ثابت فرمایا ہے۔ یہ مکتوب حضرت والا کی اجتہادی شان کا ایک خاص نشان ہے جس میں نہایت محتاط طریقے سے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی پوزیشن واضح کی گئی ہے اور حضرت شہید کربلا کی شہادت پر مجتہدانہ رنگ میں قلم اٹھایا گیا ہے۔ یہ مکتوب مطبوعہ اٹھارہ صفحات تک چلا گیا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ حضرت قاسم العلوم نے شہادت امام رضی اللہ عنہ پر امام الکلام کی حیثیت

سے آخری اور قطعی بحث کی ہے جس کے بعد فقہی حیثیت سے اختلاف کی گنجائش باقی نہیں رہتی اور جس میں یزید کا کردار متعین ہو کر واضح صورت میں سامنے آ جاتا ہے۔

مکتوب دہم: در جواب استدلالات علامہ طوسی در بارہ امامت و بیان معنی اختلاف امتی و حدیث متخلف۔

اس مکتوب میں جو مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام ہے۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ”اختلاف امتی رحمۃ“ کی صحیح حقیقت کی طرف رہنمائی فرمائی ہے۔ علامہ طوسی جو اپنے زمانے کے مشہور محقق اور فلسفی ہیں شیعہ فرقے سے تعلق رکھتے تھے انہوں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی امامت اور امام معصوم کی ضرورت پر جو دلائل پیش کئے ہیں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے معتقدات، خیالات اور استدلالات کی دھجیاں فضائے آسمانی میں اڑا کر رکھ دی ہیں اور علامہ طوسی اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل کو پڑھ کر ادنیٰ بصیرت رکھنے والا اہل علم صاف سمجھ سکتا ہے کہ علامہ طوسی مولانا کے سامنے ایک طفل مکتب سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔

مثلاً علامہ طوسی امام کی ضرورت کے بارے میں لکھتے ہیں:

”احتیاج امام بہرینست کہ در رعیتہ احتمال خطا است۔ اگر در امام ہم احتمال خطا باشد تسلسل لازم آید۔“

امام کی ضرورت اس لئے ہے کہ رعایا میں غلطی کا احتمال ہے۔ اگر امام میں بھی غلطی کا احتمال ہوگا تو تسلسل لازم آتا ہے۔

یعنی دین کے سمجھنے میں رعایا سے غلطی کا امکان ہے۔ امام میں بھی اگر غلطی کا امکان ہوگا تو پھر اس کی اصلاح کے لئے اور کوئی امام درکار ہوگا اور یہ نہ ختم ہونے والا سلسلہ جاری ہو جائے گا جو منطق کی رو سے غلط ہے لہذا امام کی اس لئے ضرورت ہوئی کہ وہ رعایا کی غلطی کو درست کر سکے اور اسی وجہ سے اس کا غلطی سے معصوم ہونا ضروری ہے۔

## دلیل طوسی کا رد

اس کے برعکس حضرت قاسم العلوم فرماتے ہیں:

”اگر در الفاظ قرآنی غور بکار بریم بدانیم کہ وضع امام فقط بہر امر بالمعروف ونہی عن المنکر است۔ ارشاد فرمودہ اند ”الَّذِينَ اِنْ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وَامَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ“

القصة در ماہیت اقامۃ الصلوٰۃ و امر بالمعروف اگر بنگریم امری نمی برآید کہ با عصمت ہم آغوش بود بلکہ ایں ہم ضروری نیست کہ امر بالمعروف وغیرہ وقت تمکین او عالم بجمع علوم باشد۔ آری ایں قدر ضروری است کہ قبیل از امر بالمعروف ونہی عن المنکر از معروف و منکر آگاہ شود۔ اگرچہ از زبان دیگر علماء باشد چنانچہ پیدا است در نہ امامت دیگران در کنار خود امامت حضرت پیغمبر آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم محل تامل خواہد بود۔ چہ علوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم علوم تدریجی است۔

اگر فہم کلام ربانی سواء معصوم دیگران را محال بود ایں خطابات ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ و ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ ”لَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ الْخ“ و ہجو آیات از قسم تکلیف مالا یطاق است۔ ورنہ امام را کلام ربانی کافی است۔ آخر در شان ہمیں کلام ”بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ“ وَ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ“ فرمودہ اند۔ و تیکہ امام را فہم کلام است و کلام ”بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ“ باز چہ حاجت کہ امام معصوم باشد آری اگر ”بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ“ نبود ضرورت وحی افتادی۔ آل وقت اگر عصمت شرطی فرمودند کہ نزد ما بہر وحی ضروری نیست، ضروری میگفتیم۔ ہاں مثل انبیاء اگر پیروی افعال ائمہ ہم از ہر قسم کہ باشد فرض بودی آن وقت البتہ بحکم برہان عصمت ائمہ ضروری بود۔ و اینکہ ”علیکم بسنتی و سنتی الخلفاء الراشدین من بعدی“ فرمودہ اند۔ اطاعت و اتباع مطلق افعال لازم فرمودہ اند۔ بلکہ سنن معتادہ کہ پیش نظر ہر آئندہ و روندہ از اصحاب و علماء کردہ باشند۔ زیرا کہ خلفاء راشدین بحکم عموم خطاب

”اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ“ و”مَنْ أَمَرَ بِمَا نَهَى“ و”مَنْ نَهَى بِمَا أَمَرَ“ (قاسم العلوم مکتوب دہم ص ۳۲)

اگر ہم قرآن کے الفاظ میں غور کریں تو جان لیں گے کہ امام کی وضع صرف نیکی کے حکم کرنے اور برائی سے روکنے کے لئے ہے۔ ارشاد فرمایا ہے ”وہ لوگ کہ اگر ہم ان کو زمین میں تمکین و قدرت عطاء فرمائیں تو وہ نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں۔ اور نیکی کا حکم دیں اور برائی سے لوگوں کو روکیں۔“

القصد نماز قائم کرنے اور امر بالمعروف کی حقیقت کے بارے میں اگر ہم غور کریں تو کوئی بات ایسی نہیں نکلتی جو عصمت سے وابستہ ہو۔ بلکہ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ امام کو قدرت کے وقت امر بالمعروف کے لئے تمام علوم کا عالم ہونا ضروری ہو۔ ہاں اس قدر ضروری ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے ذرا پہلے معروف اور منکر سے واقفیت ہو خواہ وہ دوسرے علماء کی زبانی ہی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ یہ بات صاف ہے ورنہ دوسروں کی امامت خود برطرف حضرت پیغمبر آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت بھی قابل تامل بن جائے گی کیونکہ علوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بدرجہ حضور کو حاصل ہوئے ہیں۔ (جو ۲۳ سال تک اترتے رہے)

اگر خدا کے کلام کا سمجھنا معصوم کے سوا دوسروں کو محال ہوتا تو پھر ”اے لوگو“ ”اے ایمان والو“ اور اسی طرح ”ان کے ہر فرقے میں سے کیوں نہ ایک ایسی جماعت سفر کرے کہ وہ دین میں سمجھ حاصل کرے“ اور اسی طرح کی دوسری آیات تکلیف ”مالا یطاق“ کی قسم سے بن کر رہ جائیں گی ورنہ امام کو کلام ربانی کافی ہے۔ آخر اسی کلام کی شان میں ”ہر چیز کو بیان کرنے والا“ ایمان والوں کے لئے کلام اللہ ہدایت اور خوش خبری ہے“ اور متقین کے لئے ہدایت ہے، فرمایا ہے جب امام کو کلام الہی کا سمجھنا حاصل ہے اور کلام اللہ ہر چیز کو بیان کرتا ہے تو پھر کیا ضروری ہے کہ امام معصوم ہو۔ ہاں اگر کلام

الہی اگر ”ہر چیز کو بیان کرنے والا“ نہ ہوتا تو پھر وحی کی ضرورت پڑتی۔ اس وقت اگر عصمت کی شرط لگاتے جو کہ ہمارے نزدیک وحی کے لئے ضروری نہیں ہے، تو پھر ہم ضروری کہتے۔ ہاں اگر انبیاء کی طرح اماموں کے ہر قسم کے افعال کی پیروی ضروری ہوتی تو البتہ اس وقت دلیل کے بموجب ائمہ کی عصمت ضروری ہوتی۔ رہی یہ بات کہ ”تم پر میری اور میرے بعد خلفائے راشدین کی سنت لازم ہے“ جو فرمائی ہے تو مطلق تمام افعال کی پیروی اور اطاعت کو لازم قرار نہیں دیا ہے۔ بلکہ ان معتاد سنتوں کی پیروی ضروری قرار دی ہے جو اصحاب اور علماء میں سے ہر آنے اور جانے والے کے پیش نظر انہوں نے کی ہے۔ کیونکہ خلفاء راشدین عام حکم کے ماتحت ”تم اس کی پیروی کرو جو تمہارے رب کی طرف سے تمہاری طرف نازل کیا گیا ہے اور اس کے سوا اور مددگاروں کی پیروی مت کرو۔ اور اسی طرح عام حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق ہمارے اس دین کے معاملے میں جو کوئی ایسی نئی بات نکالے گا جو اس میں نہیں ہے تو وہ مردود ہے۔ وہ صحابہ اس بات پر مامور ہیں کہ وحی پر عمل کریں اور ماسوا کی پیروی نہ کریں۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہ نے علامہ طوسی کے استدلال کی جو دھجیاں اڑائی ہیں وہ ہم نے پوری نقل نہیں کی ہیں بلکہ اس کا ایک حصہ پیش کیا ہے اس لئے مذکورہ بالا عبارت کو نمونے کے طور پر ہم نے پیش کیا ہے جس میں ہمیں یہ بتانا مقصود ہے کہ حضرت مولانا کے عقلیہ اور تقلید اجتہادی دلائل کے سامنے غلط منزل کی طرف چلنے والا بڑے سے بڑا محقق اور علامہ بھی کوئی حقیقت نہیں رکھتا تھا اور وہ قرآن و حدیث کی روشنی میں اپنی اجتہادی قوتوں کو اس طرح استعمال فرماتے تھے کہ اہل علم حیران رہ جاتے تھے اور کسی سے بھی جواب نہ بن پڑتا تھا۔ امام کے بارے میں آگے چل کر حضرت مولانا رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

”اصل دین کلام مبین است کہ ”تبیاناً لكل شیء“ براں شاہد است و احادیث بحکم ”یعلمهم الكتب“ شرح آن۔ ہر کہ این متن و آن شرح را یاد کرد۔ حافظ دین شد تفہمیدہ باشد کہ تنفیذہ باشد آری وقت تنقید احکام کہ ہماں امر



بالمعروف و نہی عن المنکر است فہم دین ضروری است . آن را خود فہمی آمر ضرور نیست چنان کہ دانستہ و از ہمیں جااست کہ طالوت امام بود و نبی نبود اما یک لبی در برابر میداشت تا ہرچہ بفرماید . این نیز ہماں بفرماید . و اگر مرادش اینست کہ اقامت دین بفرماید مانیز میگوئیم کہ امام مقیم دین و حامی شرع متین کہ ہماں مرادف ”اقامة وايتاء الزکوة“ و امر بالمعروف و نہی عن المنکر است می باشد لیکن این قدر اعلہم ہم ضرور نیست تا بعصمت از خطاء فہم چہ رسد . آری الفضل ہمیں است کہ اعلہم از دیگران باشد مگر نہ آنکہ احتمال خطاء ممکن نباشد چہ این خود سواء ذات کبریائی ممکن نیست .

دین کی بنیاد قرآن کریم ہے کہ ”نبینا لکل شیء“ اس پر گواہ ہے اور حدیثیں ”یَعْلَمُهُمُ الْکِتَابُ“ کے مطابق اس کی شرح ہیں۔ جس نے اس متن اور اس شرح کو یاد کر لیا وہ دین کا حافظ ہو گیا خواہ وہ اس کو سمجھتا ہو یا نہ سمجھتا ہو۔ ہاں احکام نافذ کرتے وقت جو کہ آمر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے متعلق ہوں دین کا فہم ضروری ہے اور اس کے لئے آمر کی خود فہمی ضروری نہیں ہے جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے اور یہیں سے ہے کہ طالوت امام تھا اور نبی نہ تھا۔ اپنے ساتھ ایک نبی رکھتا تھا تا کہ جو کچھ وہ حکم دے یہ بھی وہی حکم دے۔ اور اگر طوسی کی مراد یہ ہے کہ اقامت دین کرے تو ہم بھی کہتے ہیں کہ امام دین کا قائم کرنے والا اور شرع متین کا حامی ہوتا ہے کہ وہی مطلب نماز قائم کرنے، زکوٰۃ دینے اور آمر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ہم معنی ہے۔ لیکن اتنی بات کا علم ہونا بھی ضروری نہیں ہے کجا یہ کہ فہم میں بھول چوک سے محفوظ رہ سکے۔ ہاں زیادہ بہتری یہ ہے کہ امام دوسروں سے زیادہ عالم ہو مگر نہ یہ کہ غلطی کا احتمال ہی ممکن نہ ہو کیونکہ یہ خود ذات خداوند تعالیٰ کے اور کسی کے لئے ممکن نہیں ہے کہ وہ بھول چوک سے محفوظ رہ سکے۔

ان عبارتیں ٹکڑوں پر غور کیجئے اور دیکھئے کہ حضرت قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ کا انداز صاف اجتہادی ہے اور قرآن و سنت پر ان کی اتنی گہری نظر ہے جو ایک مجتہد کی ہو سکتی ہے وہ کسی کا سہارا لے کر نہیں چلتے۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے تمام تحریری کارناموں کا یہی انداز ہے۔ خاص طور پر قاسم العلوم کے مکتوبات میں مجتہدانہ قوتیں

پوری شان بصیرت کی غماز ہیں۔ ہم نے اپنے اس مقدمے میں ان کے کشفی اور اجتہادی علوم کے چند نمونے قارئین کے لئے صرف اس لئے پیش کئے ہیں کہ وہ مقدمہ پڑھ کر ہی مکتوبات کا اندازہ لگا سکیں۔

## مکتوب یازدہم

ہم گذشتہ سطور میں قاسم العلوم کے مکتوبات کے چوتھے نمبر کے ضمن میں کہاں سے کہاں جا پہنچے۔ اب چوتھے نمبر کا تیسرا مکتوب ہمارے پیش نظر ہے۔ یہ مکتوب انہوں نے مولانا فخر الحسن گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کو ان کے خط کے جواب میں لکھا ہے۔ انہوں نے حسب ذیل حدیث کی تحقیق دریافت کی تھی۔

”مَنْ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ فَقَدْ مَاتَ مِيتَةَ جَاهِلِيَّةٍ“

ترجمہ: ”جس نے اپنے زمانے کے امام کو نہ پہچانا وہ جاہلیت کی موت مرا۔“  
حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہ کا یہ مکتوب مطبوعہ صفحات پر سات صفحوں پر پھیلا ہوا ہے جس میں مذکورہ حدیث کی تحقیقات کا رنگ غضب کا عالمانہ ہے اور اس میں بھی وہی اجتہادی شان اپنا سر اُبھارتی نظر آتی ہے۔  
غرض یہ وہ دس مکتوبات ہیں جن کا نام قاسم العلوم ہے۔ جن کی تفصیلات سے آگاہ کرنا ضروری تھا۔

## توفیق ترجمہ

الحمد لله على احسانه کہ سو سال کے بعد ان خطوط کا اردو میں ترجمہ کرنے کی اس ناچیز کو توفیق ہوئی۔ علمائے دیدہ و رجا جانتے ہیں کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے علوم و فنون کو علمی دنیا سے روشناس کرانا معمولی بات نہیں ہے۔ یہ کام تو ان کے جلیل القدر تلامیذ حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب، حضرت مولانا فخر الحسن صاحب اور مولانا احمد حسن صاحب رحمہم اللہ علیہم اجمعین کا تھا یا پھر ان کے علمی

جانشین حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کا تھا جو علمائے دیوبند کے حلقوں میں حکمت قاسمیہ کے سب سے بڑے ائین اور شارح سمجھے جاتے تھے اور مسلمہ طور پر جانشین قاسمی اور ترجمان قاسم مانے جاتے تھے۔ یا یہ کام اور دوسرے فضلاء کا تھا۔ جن حضرات نے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیفات یا خطوط پڑھے ہیں وہ خوب جانتے ہیں کہ ان کے علوم ایک طرف بلندیوں میں آسمانوں سے باتیں کرتے ہیں اور دوسری طرف گہرائی اور عمق میں ان کی جڑیں تحت الثریٰ تک چلی گئی ہیں۔ اصلہا ثابت و فرعہا فی السماء۔

ہم نے ”انوار قاسمی“ جلد دوم میں علوم قاسمیہ سے نہایت تفصیلی طور پر نقاب کشائی کی ہے۔ خدائے کریم وہ دن جلد لائے جب ہماری (تصنیف کردہ انوار قاسمی جلد دوم جلد شائع ہو جائے جو مسودے کی شکل میں اپنے) طبع ہونے کی منتظر ہے۔ خدائے کریم وہ دن بھی جلد لائے جب وہ زیور طبع سے آراستہ ہو کر قارئین کی نگاہوں کے سامنے در انحالیکہ جلد) اول شائع ہو چکی ہے۔

یہی انوار قاسمی کی دو جلدیں جو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی علمی اور عملی زندگیوں کو بہت سی نئی معلومات کے ساتھ تصنیف کرنے کا اس راقم الحروف کو شرف حاصل ہوا، قاسم العلوم کے ترجمے کا باعث بنیں۔

جب میں حضرت والا کی تصنیفات کی تفصیلات میں غوطہ زن ہوا تو قاسم العلوم کے چاروں نمبروں کی جستجو پیش آئی۔ حضرت محترم حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند جنہوں نے انوار قاسمی کی دونوں جلدوں کے سلسلے میں میری بڑی مدد فرمائی ان ہی سے میں نے ”قاسم العلوم“ کے بارے میں لکھا تو حضرت والا نے کمال شفقت سے اپنے ذاتی کتب خانے سے یہ نایاب نسخہ بھیج دیا۔ جب مجھے یہ مکتوبات موصول ہوئے تو میں خوشی میں پھولا نہ سما۔ چنانچہ انوار قاسمی کی تصنیف کے اثناء میں ہی اس کے مطالعہ میں اتنا مشغول ہوا کہ ختم کئے بغیر چھین نہ آیا۔

مطالعہ کے بعد دل نے ایک شدید تقاضہ مجھ پر شروع کر دیا کہ اُردو میں ان خطوط کا ترجمہ ضرور ہونا چاہئے۔ ایک طرف دلِ ناصبور کی بے صبری اور دوسری طرف عقل بے شعور کی بے خبری کے درمیان میں گھر کر رہ گیا۔ عقل بے شعور گھبراتی تھی کہ اس میں اتنی بضاعت نہ تھی لیکن دلِ ناصبور کی بے چیدیاں اور بے تابیاں غالب آئیں۔

عاشقی صبر طلب اور تمنا بے تاب

دل کا کیا رنگ کروں خونِ جگر ہونے تک

جرات بے باکانہ نے گستاخی کی طرف منہ پھیرا بالآخر خدائے کریم پر بھروسہ کر کے ترجمہ کے لئے قلم اٹھایا اور جیسا کچھ ہو سکا اس ناچیز نے قاسم العلوم کے ان فارسی مکتوبات کا اُردو میں ترجمہ کر ڈالا۔ غرض یہ ہے کہ میں نے پہاڑ سے سر ٹکرایا ہے مگر خدا کا شکر ہے کہ سر ریزہ ریزہ ہونے سے بچ گیا ہے۔

### خصائصِ ترجمہ

کسی دوسری زبان سے اپنی زبان میں ترجمہ کرنا جوئے شیر لانے سے کم نہیں۔ ترجمے میں مصنف کے مافی الضمیر کو ادا کرنا دراصل ترجمے کا حق ادا کرنا ہے پھر جہاں جہاں مصنف اپنی عبارتوں میں زور بیان، تاکید مضامین، عظمت معانی اور الفاظ میں مدوجز کو پیش نظر رکھتا ہے مترجم کا بھی یہ فرض ہے کہ وہ ترجمہ میں اسی انداز اور تیور کو پیش نظر رکھے ورنہ ترجمہ کا حق ادا نہیں ہوتا۔

میں نے ترجمے میں ان اُمور کو پیش نظر رکھا ہے:

(۱) اس بات کا پورا خیال کیا گیا ہے کہ ترجمہ ایسا با محاورہ ہو کر ترجمہ کا گمان نہ رہے بلکہ یوں معلوم ہو کہ اُردو میں ہی خطوط لکھے گئے ہیں۔

(۲) اصطلاحات کا ترجمہ نہیں کیا گیا البتہ ان کو آسان الفاظ میں بریکٹوں میں واضح کیا گیا ہے اور کہیں قاری کی فہم پر چھوڑ دیا ہے۔ کیونکہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کتنے ہی مواقع پر اپنی اصطلاحات خود وضع کی ہیں اور کتنی ہی

اصطلاحات متعلق اصحاب فن کی استعمال کی ہیں۔

(۳) ہر مکتوب کے اوّل میں مکتوب الیہ کا بقدر ضرورت تعارف کرایا گیا ہے۔

(۴) ہر مکتوب کا اس کے اوّل میں خلاصہ مضمون بھی پیش کیا گیا ہے۔ إلا ماشاء اللہ

(۵) اصطلاحات اور مشکل الفاظ کی حواشی میں تشریح کی گئی ہے۔

(۶) حضرت مولانا نے اپنے مکتوبات میں کہیں پیرے قائم نہیں کئے۔ مسلسل مکتوب

ہے کہ لکھتے چلے گئے ہیں۔ حد یہ ہے کہ جملوں کے آخر میں ڈیش تک نہیں۔ بلکہ اگر کوئی نیا مضمون بھی شروع ہوتا ہے تو وہ بھی علیحدہ قطعہ عبارت یعنی جدا پیرا قائم کر کے نہیں لکھا۔

ہم نے مکتوبات کو پیروں میں تقسیم کر دیا ہے تاکہ قارئین کو سہولت ہو۔ نیز مکتوبات میں مضامین کے اعتبار سے سرخیاں بھی قائم کر دی ہیں لیکن مولانا کی عبارتوں میں کوئی خلل نہیں ڈالا بلکہ سُرخیوں کو نظر انداز کر کے آپ عبارتوں کو ملاتے چلے جائے انہی کی عبارتیں ہیں جو آپ کو مربوط ملیں گی۔ یہ بھی کیا گیا کہ ہر جملے کے آخر میں ہم نے ڈیش لگا دیئے ہیں۔ واوین اور قوسین کی ضرورت پڑی ہے تو ہم نے بعض کتابوں کے اقوال، اسماء، اصطلاحات وغیرہا کو قوسین میں کر دیا ہے تا جدا اور ممتاز نظر آئیں۔

(۷) کتنی ہی جگہ اس کے آن پر مد نہیں ہے جو فارسی کا اسم اشارہ بعید ہے۔ ہم نے کتنی ہی جگہ مد لکھ دیئے ہیں تاکہ قاری کو دقت نہ ہو اور بعض جگہ ویسے ہی رہنے دیا گیا ہے۔

(۸) مولانا کے تمام مکتوبات میں آیات قرآنی اور احادیث فارسی رسم الخط میں لکھی ہوئی ہیں اور ان پر اعراب تک نہیں ہیں۔ ہم نے ان کو عربی رسم الخط میں جدا کر کے لکھا ہے۔ اور ان پر زبر، زیر، پیش حرکات و سکنات بھی لگا دیئے ہیں۔ اور حسب ضرورت حوالے حواشی میں درج کر دیئے۔

(۹) وہ عام طور پر ت کو رسم الخط میں ”ة“ کی شکل میں لکھتے ہیں۔ مثلاً عبادت کو عبادہ، اُمت کو اُمتہ وغیرہ البتہ گاہے گاہے لمبی ت بھی لکھ دیتے ہیں۔

بہت سے مواقع میں است کے ساتھ الف ہے اور بہت سے مواقع میں الف کے بغیر است لکھنے پر اکتفاء کرتے ہیں۔

(۱۰) عام طور پر تی یا ئے معروف لکھتے ہیں مگر کہیں تی یا ئے مجہول سے بھی کام لیتے ہیں۔

(۱۱) ہم نے پوری کوشش کی ہے کہ مکتوبات کی طرزِ تحریر اور رسم الخط کو بعینہ جیسے ان کے مکتوبات میں ہے نقل کر دیا جائے چنانچہ ایسا کیا ہے۔ البتہ کتنی ہی جگہ بے خبری میں ہم نے اپنے الفاظ میں ان کے الفاظ کو لکھ دیا ہے۔

(۱۲) کئی جگہ قاسم العلوم کے جملوں کے آخری الفاظ ایسے ہیں جو اگلے جملوں سے متعلق ہونے کا شبہ پیدا کرتے ہیں اور پہلے جملوں سے بھی وابستہ معلوم ہوتے ہیں ہمیں اس سلسلے میں جملوں کے اختتام پر ڈیش نہ ہونے کے باعث بڑی پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑا ہے تاہم ایسے جملوں کو ڈیش کے ذریعے جدا اور ممتاز کر دیا گیا ہے۔

(۱۳) ہم نے قاسم العلوم کے نام سے معنون ان مکتوبات کو جلد اول قرار دیا ہے اور دوسری جلد میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے دوسرے تمام مکتوبات کو یک جا کر کے قاسم العلوم جلد دوم کے نام سے معنون کیا ہے جو ان شاء اللہ تعالیٰ اس کے بعد آپ کی نظر سے گزرے گی۔

(۱۴) ہم نے قاسم العلوم کے مکتوبات کی اصلی ترتیب کو جو پرانے مطبوعہ نسخے میں ہے بدل دیا ہے جو آپ کی نظر سے گزرے گی۔ کیونکہ مختصر مکتوبات کو ہم نے اول میں مگر طویل اور مشکل مکتوبات کو آخر میں رکھ دیا ہے۔

(۱۵) ان مکتوبات کی فارسی ادبی قدروں کو ہم نے قارئین کے ذوق پر چھوڑ کر تعرض نہیں کیا ہے۔

(۱۶) مولانا کو چونکہ معقولات اور منقولات میں اجتہادی مقام حاصل ہے اس لئے اپنے اظہارِ مدعا کے لئے بہت سی اصطلاحات خود وضع کرتے ہیں۔ مثلاً تکرر

الطباعی، تکثر انعکاسی، تکثر انضمامی، تکثر انقسامی، اوصاف انتزاعی، اصناف انتزاعی، اوصاف انتزاعی اضافی، تکثر انتزاعی جہت قابلہ، نسبت واحدہ چنانچہ اپنی اصطلاحات کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں:

مقصود بدو قسم است مقصود بالذات و مقصود بالغیر۔ و مراد از مقصود بالذات آنست کہ خود مقصود باشد نہ واسطہ دیگر مقاصد۔ پس ہر کیفیت کہ مرکب باشد بہ معنی مذکور مقصود بالذات بود آنرا حسن نام می نہیم ”ولا مشاحہ فی الاصطلاح“ و ہر کیفیت کہ بسیط است اما مقصود بالذات آنرا خوب می گوئیم و آنکہ بسیط است یا مرکب اما مقصود بالغیر آں را خیر می گوئیم۔ (قاسم العلوم مکتوب ہفتم ص ۲۳-۲۴) اس عبارت سے مولانا کا اپنی اصطلاحات وضع کرنا صاف واضح ہے۔ پھر مولانا نے ان وضع کردہ اصطلاحات کی تشریحات بھی خود کردی ہیں۔

## اعتراف بے مانگی

الغرض ہم سے بقدر بساط و استعداد جو کچھ ہو سکا ہو گیا لیکن ان سب امور کے باوجود نہ معلوم کتنی کچھ کوتاہیاں ترجمے میں اور کتنی کچھ غلطیاں تشریحات میں ہوئی ہوں گی جن کی معذرت کے لئے ہم آپ کی خدمت میں حاضر ہیں اور ان اغلاط کی مکافات کی صرف یہی صورت ممکن ہے کہ ہمیں آپ براہ راست مطلع فرمائیں تاکہ ان کی تصحیح کی جاسکے۔

## حالات مترجم

بعض احباب کا اصرار ہے کہ میں اپنے حالات زندگی بھی پیش کروں، تو اے حضرات میں کیا اور میرے حالات کیا۔ بات صرف اتنی ہے کہ دو چار لفظ جو اساتذہ سے پڑھے ہیں ان سے جو کچھ سدھ بدھ ہوئی ہے انہوں نے زندگی میں میری رہنمائی کی ہے اور انہی الفاظ کی بدولت پڑھنے، پڑھانے اور لکھنے لکھانے کا کام چلاتا رہا ہوں۔

## آباؤ اجداد اور وطن

میرا آبائی وطن اور جائے پیدائش شیرکوٹ ضلع بجنور ہے۔ یہ شیر شاہ سوری کا آباد کیا ہوا ہے۔ یہاں بڑے بڑے اہل علم شاعر و ادیب اور اصحاب فن پیدا ہوئے۔ میرے والد صاحب مرحوم شیخ احمد حسن متوفی ۱۳۲۸ھ جنوری ۱۹۳۱ء بن شیخ محمد حسن صاحب متوفی ۱۹۰۳ء بن شیخ محمد داؤد بن شیخ محمد مدن شیرکوٹ کے معزز اور صاحب وجاہت رؤسا میں شمار ہوتے تھے۔ والد صاحب کی شادی خاندان میں ہی شیخ غلام مرتضیٰ صاحب مرحوم کی بڑی صاحبزادی شیر النساء سے ہوئی جن کی وفات ۱۶ اگست ۱۹۵۵ء بروز سہ شنبہ بعد دوپہر دو بج کر پچیس منٹ پر ہوئی۔ میری نانی صاحبہ کا نام عمری تھا اور دادی صاحبہ کا نام امتیاز النساء متوفیہ جنوری ۱۹۳۶ء جو شیخ امداد حسین ساکن گکینہ ضلع بجنور محلہ منہاری سرائے کی نیک دختر تھیں۔ ایسی ہمدرد بنی نوع انسان خدا ترس مخیرہ اور بیٹوں پوتوں کی بے حد شفیقہ عورت کم ہی دیکھنے میں آئی ہیں۔

## برادران و خواہر

ہم بالترتیب چھ بھائی تھے۔ حفظ الحسن، مسٹر مبارک حسن (علیگ)، محمد انوار الحسن راقم الحروف، فیض الحسن، نصیر الحسن متوفی ۱۹۴۷ء، ریاض الحسن متوفی ۱۹۵۲ء۔ اب میں پاکستان میں اور مبارک حسن صاحب اور فیض الحسن ہندوستان میں بقید حیات ہیں۔ سات آٹھ سال کی ایک بہن مصطفائی بچپن میں انتقال کر گئی تھی۔

## تعلیم

میری ”بسم اللہ“ مولوی عبدالرحمن شیرکوٹی نے کرائی، انہی سے اردو، حساب، قرآن شریف اور فارسی کی ابتدائی کتابیں پڑھیں۔ پھر ان کے چھوٹے بھائی مولانا عبدالقیوم صاحب سے فارسی کی اونچے درجے کی کتابیں اور عربی کی ابتدائی شرح مائتہ عامل تک پڑھیں۔ بعدہ دارالعلوم دیوبند میں چھ سات سال رہ کر (۱) صرف (۲) نحو (۳) ادب



(۳) منطق (۵) فلسفہ (۶) معانی و (۷) بیان، (۸) فرائض، (۹) ہیئت (۱۰) عقائد و (۱۱) کلام (۱۲) فقہ (۱۳) اصول فقہ (۱۴) حدیث (۱۵) اصول حدیث، (۱۶) تفسیر کی کتابیں پڑھ کر فضیلت کی سند حاصل کی۔ دارالعلوم دیوبند کے اساتذہ میں (۱) مولوی افتخار علی صاحب برادرزادہ مولانا اعجاز علی صاحب، (۲) بھائی سعید احمد صاحب گنگوہی، (۳) مولانا محمد علی حیدر آبادی (۴) مولانا یعقوب الرحمن صاحب عثمانی دیوبندی (۵) مولانا محمد طیب صاحب سلمہ موجودہ مہتمم دارالعلوم دیوبند، (۶) مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی سلمہ مفتی اعظم پاکستان (۷) مولانا بدر عالم صاحب میرٹھی مہاجر مدینہ، (۸) مولانا محمد ادریس صاحب سلمہ کاندھلوی حال شیخ الحدیث جامعہ اشرفیہ لاہور، (۹) مولانا عبد السمیع صاحب دیوبندی، (۱۰) مولانا گل محمد خان صاحب منگھوری، (۱۱) مولانا محمد ادریس صاحب سکروڈھوی، (۱۲) مولانا نبیہ حسن صاحب دیوبندی، (۱۳) مولانا احمد شیر صاحب ہزاروی، (۱۴) مولانا اعجاز علی صاحب شاہ جہان پوری شیخ الادب، (۱۵) مولانا محمد ابراہیم صاحب بلیاوی، (۱۶) مولانا رسول خان صاحب سلمہ حال صدر مدرس جامعہ اشرفیہ لاہور، (۱۷) مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی، (۱۸) مولانا سید محمد انور شاہ صاحب کشمیری، (۱۹) مولانا سید اصغر حسین میاں صاحب دیوبندی، (۲۰) مولانا مفتی محمد عزیز الرحمن، (۲۱) مولانا سراج احمد صاحب، (۲۲) مولانا حکیم محمد حسن صاحب برادر خرد حضرت شیخ الہند رحمہم اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین و سلمہم اللہ تعالیٰ۔ ان کے علاوہ (۲۳) قاری محمد یامین صاحب سے تجوید و قرأت اور (۲۴) مولانا اشتیاق احمد صاحب سلمہ سے خوش خطی سیکھی۔

## شادی

تعلیم کا آخری سال تھا کہ میری پھوپھی صاحبہ اعجاز النساء زوجہ شیخ محمد اسحاق کی دختر زبیدہ خاتون سے میری شادی ہوئی۔ ثریا انوار ایف اے۔ منشی فاضل ڈاکٹر انصار الحسن، فرحانہ انوار بی۔ اے، صالحہ انوار طالبہ بی۔ اے، کلاس بالترتیب میرے بچے میری زندگی کا سرمایہ ہیں۔

## ٹریننگ کالج لاہور

دارالعلوم سے فراغت کے بعد پنجاب یونیورسٹی سے مولوی فاضل کا امتحان دیا۔ اس میں کامیابی کے بعد ٹریننگ کالج لاہور میں داخل ہوا۔ وہاں پروفیسر مولانا ظفر اقبال ایم۔ اے سے اصول تدریس و تعلیم، پروفیسر صوفی غلام مصطفیٰ تبسم امرتسری سے اُردو، پروفیسر محمد منیر رحمۃ اللہ علیہ ایم۔ اے سے تاریخ، پروفیسر موہن لال ایم۔ اے سے جغرافیہ، ایک ہندو پروفیسر سے سائنس، ماسٹر فیروز الدین سے ڈرائنگ اور کارپینٹری اور نوہریارام ڈرنی ماسٹر سے ڈرل سیکھی۔ اسی سال منشی فاضل اور ادیب فاضل کے امتحانات دیئے گویا ایک سال میں تین امتحانات پاس کئے۔

## ملازمت

سب سے پہلے مشن ہائی سکول جالندھر میں ہیڈ عربک ٹیچر کی اسامی پر مشاہرہ پینتالیس روپیہ تقرر ہوا۔ پانچویں کلاس سے دسویں تک عربی اور اُردو پڑھاتا رہا۔ نو دس ماہ پڑھانے کے بعد ہیڈ ماسٹر محمد ظلیل صاحب اسلامیہ ہائی سکول جالندھر کے اصرار پر مشن ہائی سکول سے مستعفی ہو کر اسلامیہ ہائی سکول جالندھر میں ہیڈ پرشین ٹیچر کی پوسٹ پر تقرری ہوئی۔ ۲۲ اپریل ۱۹۳۵ء سے پروفیسر کی پوسٹ پر رندھیر کالج کپورتھلہ میں اُردو، فارسی اور عربی مضامین پڑھانے پر مقرر ہوا۔ تینوں مضامین کا ہیڈ رہا، بزم ادب اُردو کا صدر، وکٹوریہ ہاسٹل کا چارج پانچ سال سپرنٹنڈنٹ بھی رہا۔ کالج میگزین کے اُردو مضمون کے حصے کا چیف ایڈیٹر تھا۔ مہاراجہ جگجیت سنگھ کپورتھلہ کی الماسی جلی پر عربی میں قصیدہ لکھا جس کے انعام میں مہاراجہ نے قیمتی گھڑی عنایت فرمائی۔ جالندھر اور کپورتھلہ کے دوران قیام میں بارہ سال شہریوں کو قرآن کریم کا درس دیتا رہا۔ اور جامعہ مساجد میں خطبات بھی دینے کا موقع ملا۔ جالندھر اور کپورتھلہ کے مشاعروں میں شرکت کی اور غزلیں پڑھیں۔ کپورتھلے کے آل انڈیا مشاعروں میں بھی غزلیں پڑھنے کا

اتفاق ہوا۔ اسی اثناء میں میٹرک، ایف اے، اور بی اے کے امتحانات دیئے، میٹرک کی تیاری ماسٹر رام سروپ مشن ہائی سکول جالندھر ملک ماسٹر فضل قادر صاحب جالندھری بی۔ اے۔ پی ٹی ماسٹر شیخ عبدالحق صاحب بی۔ اے۔ بی۔ ٹی، ماسٹر غرائب علی بی۔ اے ہر سہ اسلامیہ ہائی سکول جالندھر کے اساتذہ تھے بالخصوص ہیڈ ماسٹر محمد خلیل صاحب اسلامیہ ہائی سکول جالندھر سے تیاری کی۔ ایف اے کا امتحان خود ہی پڑھ کر دیا۔ بی۔ اے کی تیاری ماسٹر حاجی ولی اللہ صاحب کپورتھلوی اور ماسٹر عبد الحمید کپورتھلوی اور پروفیسر دینا ناتھ رندھیر کالج کپورتھلہ سے کی۔

### کپورتھلہ سے پاکستان

۶ ستمبر ۱۹۴۷ء کو کپورتھلہ سے روانہ ہو کر جالندھر ہوتا ہوا ۱۱ دسمبر ۱۹۴۷ء کو لاہور پہنچا۔ چند سال لاہور رہا۔ ۱۹۴۸ء کے ستمبر میں گورنمنٹ کالج کی ایم۔ اے اُردو کلاس میں داخلہ لیا۔ دو سال مکمل پڑھتا رہا۔ گورنمنٹ کالج کے اساتذہ میں ڈاکٹر محمد صادق پی۔ ایچ ڈی، ڈاکٹر عنایت اللہ، پی۔ ایچ ڈی، پروفیسر منظور حسین ایم۔ اے۔ علیگ پروفیسر معراج الدین، پروفیسر صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، پروفیسر مرزا مقبول بدخشان، پروفیسر آفتاب احمد، پروفیسر خواجہ سعید احمد، پروفیسر اشفاق علی اور پروفیسر محی الدین اثر سے تعلیم پائی اور امتحان دیا۔ ۲۲ ستمبر ۱۹۵۳ء سے اسلامیہ کالج لائل پور میں بہ حیثیت پروفیسر کام کرنا شروع کیا۔ ایف۔ اے اور بی۔ اے کی کلاسوں کو عربی، فارسی، اُردو اور اسلامیات پڑھانے کے فرائض سونپے گئے۔ شعبہ فارسی کا صدر، بزم سعدی، بزم دین و دانش، بزم اسلامیات کی صدارت کے فرائض بھی سونپے گئے۔ اُردو، اسلامیات، فارسی، تاریخ، سیاسیات اور اکنامکس کی سوسائٹیوں میں مقالے پڑھے اور لیکچر دیئے۔ اسلامیہ کالج میں تین سو سے نو سو پچیس روپیہ تک کا گریڈ ملا۔ ایم اے اُردو، ایم اے پرشین، ایم اے اسلامیات، منشی فاضل، ادیب فاضل، ایف۔ اے اور بی۔ اے وغیرہ کے ہزاروں طلبہ اور طالبات، مسلم، ہندو، سکھ اور عیسائی مشرقی پنجاب (بھارت) اور پاکستان میں میرے شاگرد ہیں۔

## جلسوں اور کانفرنسوں میں شرکت

یوں تو کالجوں اور مدارس کے جلسوں میں کتنی ہی تقریریں کیں لیکن بالخصوص ۱۹۴۱ء میں پنجاب یونیورسٹی کے زیر انتظام آل پنجاب پرشین اینڈ عربک پروفیسرز کانفرنس میں قاری کے مطالعہ کی ہر دل عزیزی پر میں نے لیکچر دیا۔ وائس چانسلر سرفضل حسین نے صدارت کی تھی۔ پنجاب یونیورسٹی کے ایم۔ اے اردو کے طلباء کے سامنے غالب پر لیکچر دیا۔ ۲۵ اپریل ۱۹۵۴ء کو آل پاکستان عربک اینڈ اسلامیات کانفرنس پشاور یونیورسٹی میں عربی میں مقالہ پڑھا۔ سفیر مصر صدارت کر رہے تھے۔ ۲۹ دسمبر ۱۹۵۶ء کو آل پاکستان اردو کانفرنس میں مولانا ذوالفقار علی صاحب دیوبندی والد شیخ الہند شارح حماسہ، شارح متنبی، شارح قصیدہ بردہ و بابت سعادت کی علمی خدمات پر مقالہ پڑھا۔ مولوی محمد شفیع سابق پرنسپل اور بھٹل کالج نے صدارت کی۔ اردو کالج کراچی میں اردو زبان پر لیکچر دیا۔ آل پاکستان سرگودھا اردو کانفرنس میں اردو زبان پر مبسوط مقالہ پڑھا۔

## تصنیفات

یوں تو میرے کتنے ہی مضامین اور مقالے رسالوں اور اخباروں میں شائع ہوئے لیکن تصنیفات میں سکول اور کالج کی کتابوں کے علاوہ (۱) انوار الشہادت، (۲) تجلیات عثمانی، (۳) حیات امداد، (۴) رُوح رمضان، (۵) سیرت پیغمبر اعظم، (۶) انوار عثمانی اور (۷) انوار قاسمی طبع ہو کر ہندوستان اور پاکستان میں شائع ہوئیں اور ان پر رسالوں اور اخبارات میں تبصرے چھپے۔ حیات عثمانی، انوار قاسمی جلد دوم، سوانح یعقوبی و مملوکی، تذکرہ ذوالفقار وغیرہ کتابیں مسودوں کی شکل میں موجود ہیں جو طبع ہونے کی منتظر ہیں۔

## ایگزامینر

یوں تو مختلف امتحانات کا ایگزامینر رہا لیکن منشی فاضل، مولوی فاضل، ایف اے اور ایف اے ایل کے پنجاب اور پشاور یونیورسٹیوں کا صدر ممتحن اور پیپر سنیٹر مقرر

ہوا۔ اور ایف۔ اے، بی۔ اے، مولوی فاضل، فنی فاضل وغیرہ امتحانات کے سفروں کا سپرنٹنڈنٹ بھی بننا رہا۔ غرض یوں میری زندگی گزری اور گزر رہی ہے۔

شکریہ

آخر میں راقم الحروف مولانا محبوب الہی صاحب تلمیذ امام العصر مولانا سید انور شاہ صاحب فاضل علوم عربیہ کا شکر گزار ہے کہ انہوں نے اصلی کتاب اور مسودے کی مطابقت اور ترجمے کی تصحیح میں میری بڑی اعانت فرمائی اور عزیزم پروفیسر عبدالغفار انور ایم۔ اے نگینوی اور اپنی دختر ان ثریا، فرحانہ، صالحہ اور عزیزم ڈاکٹر انصار الحسن کا کہ ان سب نے ان مکتوبات کے ترجمے کی اصل سے مطابقت اور دیگر امور میں میری بہت اعانت کی۔ اب آپ کی خدمت میں ”قاسم العلوم“ کا ترجمہ حاضر ہے۔

ربنا تقبل منی و سلام علی المرسلین والحمد للہ رب العالمین۔

محمد انوار الحسن پروفیسر (لائل پور)



# انوار النجوم اردو ترجمہ قاسم العلوم

سے استفادہ کے متعلق

علوم قاسمیہ کے عظیم محقق

حضرت مولانا نور الحسن راشد کاندھلوی مدظلہ

کی ۲ اہم باتیں

۱ ترجمہ میں شامل مکتوبات کی ترتیب قاسم العلوم کی ترتیب

کے مطابق نہیں، مترجم نے مکتوبات آگے پیچھے کر دیئے ہیں۔

(جیسا کہ گذشتہ صفحہ نمبر 82 میں ”خصائص ترجمہ“ کے تحت مترجم نے خود نمبر 14 میں

اس کی وضاحت کر دی ہے)

۲ ترجمہ بھی اصل کے شایان شان نہیں، کئی موقعوں پر تو مترجم

حضرت مصنف کی منشاء غالباً سمجھے ہی نہیں اور بہت سی جگہ یہ ہوا ہے کہ

ترجمہ میں اصلی کے الفاظ یا وہ خاص لفظ یا فقرہ جو نسبتاً مشکل اور دقیق تھا

جوں کا توں نقل کر دیا ہے اس لئے اصل کتاب کے مضامین میں

مندرجات سے استفادہ کیلئے اس ترجمہ پر زیادہ اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔

(احوال و آداب اہل بیت و خلفائے قاسم العلوم حضرت نانوتوی رحمہ اللہ صفحہ 748 مطبوعہ مکتبہ سید احمد شہید لاہور)

نوٹ: مقالات حجۃ الاسلام کے تحت ان مکتوبات کی ترتیب

اہل علم کی مشاورت سے اصل کے مطابق کر دی گئی ہے۔ (مرتب)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

مکتوب اول بنام مولوی محمد فاضل رحمہ اللہ

تعارف مکتوب الیہ

یہ پہلا خط حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ایک جاں نثار خادم مولوی محمد فاضل صاحب کے نام ۱۲۹۰ھ مطابق ۱۸۷۳ء میں لکھا ہے جیسا کہ تحذیر الناس کی طباعت کے حوالے سے جو مکتوب میں دیا گیا ہے معلوم ہوتا ہے اس زمانے میں حضرت مولانا میرٹھ میں بسلسلہ تصحیح کتب و دروس و تدریس قیام پذیر تھے۔ مولوی محمد فاضل بھی اسی دور کے خادموں اور علمی خوشہ چینوں میں سے ہیں۔ ارواح ثلاثہ میں حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت اس طرح درج ہے کہ:

”ایک مرتبہ مولانا محمد قاسم صاحب کے پاس آپ کے خادم مولوی محمد فاضل حاضر تھے۔ مولانا (محمد قاسم صاحب) نے ان کو مٹھائی تقسیم کرنے کو فرمایا۔

انہوں نے تقسیم کر دی۔ آخر میں اتفاق سے اس میں تھوڑی سی مٹھائی بچ گئی تو آپ نے فرمایا ”الفاضل للقاسم“ (یعنی بچی ہوئی مٹھائی قاسم) تقسیم کرنے والے کی ہے) انہوں نے (یعنی مولوی فاضل) نے جواب دیا الفاضل للفاضل والقاسم محروم (یعنی فاضل مٹھائی تو مسمی فاضل کی ہے اور قاسم محروم ہیں۔

یا یہ کہ بچی ہوئی مٹھائی صاحب فضیلت یعنی آپ کی ہے اور تقسیم کرنے والا

(یعنی میں مولوی فاضل) محروم ہے۔“ (أرواح ملاح ص ۲۸۴)

اس روایت سے معلوم ہوا کہ مولوی فاضل صاحب رحمہ اللہ حضرت والا کے خاص خدام میں سے تھے۔

### مکتوب کا پس منظر

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جن کو میں نے قاسم العلوم کے نام نامی سے اپنی اس تحریر میں یاد کیا ہے ایک کتاب ہدیۃ الشیعہ تحریر فرمائی جس کا پہلا ایڈیشن بھی میری نظر سے گزرا ہے اور اس وقت کتب خانہ حقانیہ گارڈن روڈ کراچی کا شائع کردہ ایڈیشن میرے پیش نظر ہے۔

ہدیۃ الشیعہ دراصل ان اعتراضات کا جواب ہے جو شیعوں کے عالم مولوی عمار علی صاحب نے میرنا در علی صاحب ساکن کر تھل نواح الور کے نام ایک خط میں لکھے تھے۔ مولوی عمار علی کا یہ مکتوب بنام میرنا در علی حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے پاس بغرض جوابات پہنچا۔ مولانا گنگوہی نے اواخر رجب ۱۲۸۳ھ میں ایک خط کے ذریعہ قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ کو ان جوابات کی طرف توجہ دلائی۔

چنانچہ قاسم العلوم نے مکتوب گنگوہی کے تین روز بعد ہی رجب ۱۳۸۳ھ میں اعتراضات کے جوابات کتابی شکل میں لکھنے شروع کئے اور متفرق اوقات میں ۱۵/ صفر ۱۲۸۴ھ ساڑھے چھ ماہ کے درمیانی عرصے میں چند نشستوں میں ۲۰×۲۶/۸ سائز کے پانچ سو صفحات پر مشتمل یہ کتاب ختم کر دی، یہ سب پس منظر قاسم العلوم نے ہدیۃ الشیعہ کے دیباچے میں تحریر کیا ہے۔

مولوی عمار علی کے خط میں ایک یہ اعتراض بھی تحریر تھا لکھتے ہیں:

”علمائے اہل سنت نے روایت کی ہے کہ جس وقت نازل ہوئی آیت ”وَ اِذَا الْقُرْبٰنٰی حَقُّہٗ“ یعنی دے تو اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) قریبوں کو حق ان کا تو اس وقت پیغمبر خدا (صلی اللہ علیہ وسلم) نے جبریل علیہ السلام سے پوچھا کہ قریب میرے



کون ہیں اور حق ان کا کیا ہے۔ جبریل علیہ السلام نے عرض کی کہ قریب تمہارے فاطمہ رضی اللہ عنہا ہے اور حق اس کا فدک ہے۔ فدک اس کو دے دو اس وقت رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فدک فاطمہ کو دے دیا۔ پس تحریر سے ان علماء کی ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ رضی اللہ عنہا کو فدک دیا اور فاطمہ مالک فدک کی تھیں۔ جب رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا سے رحلت فرمائی اور ابو بکر خلیفہ ہوئے تو فدک کو فاطمہ رضی اللہ عنہا سے چھین لیا اور ان کا قبضہ اٹھا دیا۔ اب فرمائیے کہ یہ غضب نہیں تو کیا ہے۔“ (ہدیۃ الشیعہ ص ۱۹۳)

اس کی تائید میں شیعہ صاحبان واقدی کی روایت بھی پیش کرتے ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فدک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت خصوصی میں تھا۔ حضرت مولانا قاسم العلوم ہدیۃ الشیعہ میں مذکورہ بالا آیت کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

”یہ آیت (یعنی ”وَ اِنَّ ذَا الْقُرْبٰی حَقُّہُ“) کل دو جگہ کلام اللہ میں آئی ہے ایک سورہ بنی اسرائیل میں دوسری سورہ روم میں سودو نوں خیر سے مکہ میں نازل ہوئی تھیں۔

اب کوئی مولوی (عمار علی شیعہ عالم) صاحب سے پوچھے کہ مکے میں فدک کہاں تھا؟ فدک تو ہجرت سے چھٹے ساتویں سال بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قبضے میں آیا تھا۔“ (ہدیۃ الشیعہ صفحہ ۲۳۱-۲۳۲)

لہذا مذکورہ بالا آیت سے استدلال باطل ہو گیا۔ اب رہی واقدی کی روایت جس سے مولوی محمد فاضل صاحب کو دھوکا لگا کہ فدک آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت تھا تو حضرت قاسم العلوم واقدی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:

”مجمع البحار میں امام نسائی کے حوالے سے جو فن حدیث میں امام ہیں اور ان کی کتاب منجملہ صحاح ستہ کے ہے یوں لکھا ہے کہ امام نسائی نے فرمایا ہے کہ ایسے کذاب جو حدیثوں کے بنانے میں معروف ہیں چار ہیں۔ ابن ابی یحییٰ مدینے میں، واقدی، بغداد میں، مقاتل بن الیمان خراسان میں، محمد بن سعید مصلوب، شام میں، اور پھر

زید نے شرح الشفاء کے حوالے سے لکھا ہے کہ واقدی کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے۔ بعد ازاں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول واقدی کی شان میں مقاصد کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ واقدی کی کتابیں جھوٹی ہیں۔ ”ہدیۃ الشیعہ صفحہ ۲۶۷-۲۶۸)

یہ تو حضرت قاسم العلوم نے ہدیۃ الشیعہ میں واقدی کے متعلق تحریر فرمایا۔ علاوہ ازیں اپنے اس مکتوب بنام مولوی فاضل میں ان کو مخاطب کر کے واقدی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں ”حدیث مرفوع کہ بحوالہ واقدی اشارت بآن کردہ انداول نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست کہ منجملہ وضاعین اوشان را شمرده اند“

(قاسم العلوم مکتوب نمبر ۱، ص ۱۰)

جب واقدی کا یہ حال ہے تو ان کی روایت کا بھی کوئی اعتبار نہیں لہذا ان کی روایت کردہ حدیث سے مولوی فاضل کو جو شبہ ہوا تحقیق کی اس روشنی میں اس کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ حضرت مولانا قاسم العلوم کے نزدیک فدک گاؤں حضور کی ملکیت نہ تھا بلکہ بطور متولی آپ اس کا انتظام فرماتے تھے، گویا فدک، وقف کا مال تھا اور وقف کسی کی ملکیت نہیں ہوتا بلکہ وہ اللہ کی ملکیت میں ہوتا ہے اور اللہ کا خلیفہ اس کا متولی ہو کر انتظام کرتا ہے۔ مزید وضاحت کے لئے فدک کا پس منظر ملاحظہ فرمائیے جس کے بغیر الجھن دور نہیں ہو سکتی۔

## فدک کا پس منظر

۶ھ میں آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کہ صحابہ کی ایک جماعت ہمراہ تھی، عمرہ کی نیت سے مکہ مکرمہ تشریف لے گئے لیکن کفار مکہ نے آپ کو عمرہ نہیں کرنے دیا۔ حدیبیہ کے مقام پر کفار مکہ اور آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام میں صلح ہو گئی واپس ہوئے تو سورہ فتح نازل ہوئی جس میں فتح کی خوش خبری دی گئی۔ حدیبیہ سے آپ مدینہ منورہ پہنچے، مدینہ میں کچھ روز قیام کے بعد آخر ماہ محرم ۷ ہجری میں چودہ سو پیادہ اور دو سو سواروں کی جمعیت کے ساتھ خیبر کی طرف روانہ ہوئے جو مدینہ کے قریب یہودیوں کی بستی ہے۔ یہ لوگ مسلمانوں کے خلاف کفار مکہ سے مل کر سازشیں کرتے تھے۔ اس لئے ان کی قوت کا توڑ نا ضروری تھا۔ خیبر میں یہودیوں کے متعدد قلعے تھے۔ یہود آپ کو دیکھتے ہی مع اہل

وعیال قلعوں میں پناہ گزین ہو گئے۔ چنانچہ صحابہ نے پہلے جہاد کے ذریعہ قلعہ (۱) ناعم پھر قلعہ (۲) قموص فتح کیا جو بہت مضبوط تھا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کو فتح کیا۔ (۳) پھر قلعہ صعب بن معاذ فتح ہوا۔ بعد ازاں (۴) حصن قلہ پھر طح اور (۵) سلام فتح ہوئے۔ طح اور سلام کے محاصرہ کو جب چودہ دن ہو گئے تو ان لوگوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ اگر ہمیں اور ہمارے اہل و عیال کو چھوڑ دیا جائے تو ہم خیبر سے نکل جائیں گے۔ چنانچہ آپ نے منظور فرمایا۔ جب فدک گاؤں والوں کو اس کا علم ہوا تو انہوں نے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت میں پیغام بھیجا کہ ہمیں امان دی جائے تو ہم سب سامان اور مال یہیں چھوڑ کر جلاوطن ہو جائیں گے چنانچہ آپ نے منظور فرمایا اور فدک بغیر کسی حملے اور فوج کشی کے فتح ہو گیا۔

## خیبر کا مال غنیمت

خیبر کی غنیمت میں سونا اور چاندی نہ تھا بلکہ گائے، بیل اور اونٹ اور کچھ سامان تھا اور غنیمت کا سب سے بڑا مال زمینیں اور باغات تھے جو آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یہ اموال مجاہدین میں تقسیم فرمادیئے کیونکہ جہاد کرنے کی وجہ سے مال غنیمت کے وہ لوگ حقدار تھے۔ مگر فے کے اموال کے احکام اور ہیں۔

## مال فے

مال فے اُس مال کو کہا جاتا ہے جو بغیر خون ریزی، قتل و قتال اور جنگ کے بغیر دشمنان اسلام سے حاصل ہو جائے اور کفار مسلمانوں کی یلغار اور فوج کشی کو دیکھ کر پناہ حاصل کر لیں اور جنگ سے گریز کر کے اپنے اموال مسلمانوں کے سپرد کر دیں۔ قریہ فدک اور اس کے اموال یہودیوں نے اسی طرح اثنائے جہاد خیبر میں آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے حوالے کر دیئے تھے۔ ایسے مال کو فے کہتے ہیں۔

باری تعالیٰ نے خود فے کی تعریف ان الفاظ میں ارشاد فرمائی ہے:

”وَمَا آتَاكَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْ جَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنْ

اللّٰهُ يَسْلُطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللّٰهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ (سورہ حشر)  
 ”اور جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو گاؤں سے مال فے دلایا پس نہیں دوڑائے  
 اس کے لئے تم نے گھوڑ سوار اور نہ اونٹ سوار لیکن اللہ مسلط کرتا ہے اپنے رسولوں کو  
 جس پر چاہتا ہے اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔“ (مترجم)

ایسے مال فے کے مصارف کے متعلق ارشاد باری تعالیٰ یہ ہے کہ:

”مَا آفَاءَ اللّٰهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ  
 وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْلًا يَكُونُ ذُوْلَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ“

ترجمہ: ”اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو گاؤں والوں سے جو مال دلایا تو وہ اللہ کے  
 لئے اور رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لئے اور رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے رشتہ  
 داروں کے لئے اور یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے تاکہ تم میں سے فقط  
 دولت مندوں کے لینے دینے میں نہ آوے۔“

علمائے اہل سنت نے فدک کو اس آیت اور خلیفہ اول اور خلیفہ دوم کے عمل کے  
 ماتحت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں قرار نہیں دیا ہے بلکہ اس مال میں آنحضور کا  
 متولی ہونا سمجھا ہے اور فدک کو وقف ثابت کیا ہے۔ لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد  
 ابوبکر صدیق اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے بھی یہ حیثیت خلیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 فدک کی آمدنی کو اللہ کی مساجد خانہ کعبہ وغیرہ اور آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قرابت  
 داروں اور مساکین، یتامیٰ اور مسافروں پر صرف کیا۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی  
 وراثت میں نہیں دیا گیا جیسا کہ حضرات شیعہ کا خیال ہے کہ فدک حضور علیہ الصلوٰۃ  
 والسلام کی ملکیت میں تھا اور آپ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو اپنی زندگی میں دے دیا  
 تھا اور اگر بالضرر زندگی میں نہ دیا ہو تو یہ حیثیت وارثہ کے بھی اس میں ان کا حصہ تھا۔

آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فدک کے بارے میں عمل

آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی آمدنی میں سے اپنے اہل و عیال، قرابت

داروں پر صرف فرماتے اور جو اس سے بچتا وہ یتیموں، مسافروں اور مساکین پر خرچ فرماتے۔ ابو داؤد کی روایت سے حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے صاحب مشکوٰۃ بیان کرتے ہیں کہ جب عمر بن عبدالعزیز بن مروان خلیفہ ہوئے تو انہوں نے مروانیوں کو جمع کیا اور یہ کہا کہ:

”إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَتْ لَهُ فَدَكٌ لَكَانَ يَنْفَقُ مِنْهَا وَيَعُودُ مِنْهَا عَلَى صَغِيرِ بَنِي هَاشِمٍ وَيَزُوجُ مِنْهَا أَيْمَهُمْ وَ إِنْ فَاطِمَةُ سَأَلَتْهُ أَنْ يَجْعَلَهَا لَهَا فَابْنِي لَكَانَتْ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى مَضَى بِسَبِيلِهِ فَلَمَّا أَنْ وَلَّى أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَمَلَ بَهَا بِمَا عَمَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَيَاتِهِ حَتَّى مَضَى بِسَبِيلِهِ فَلَمَّا أَنْ وَلَّى عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَمَلَ فِيهَا بِمَا عَمَلَ حَتَّى مَضَى بِسَبِيلِهِ ثُمَّ اقْطَعَهَا مَرْوَانُ ثُمَّ صَارَتِ الْعُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ فَرَأَيْتُ أَمْرًا مَنَعَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاطِمَةُ لَيْسَ لِي بِحَقٍّ وَأَنْتِ أَشْهَدُ كُنْتُ أَنْتِ رَدْتَهَا عَلَيَّ مَا كَانَتْ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَعُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

ترجمہ: ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس فدک تھا۔ سو اس میں سے خرچ کیا کرتے تھے اور بنی ہاشم کے یتیموں کو دیتے رہتے تھے اور بے شوہر عورتوں کے نکاح اس مال میں سے کر دیا کرتے تھے۔ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے یہ درخواست کی کہ فدک ان کو عنایت فرمائیں آپ نے انکار فرما دیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں اسی طرح معاملہ رہا تا نکہ آپ کا وصال ہو گیا۔ جب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو آپ نے بھی فدک کے متعلق اسی طرح کیا جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا تا نکہ وہ بھی رخصت ہوئے جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو آپ نے بھی وہی کیا جو ان دونوں نے کیا تھا تا نکہ وہ بھی رخصت ہوئے پھر زمانہ گذرتا گیا تا نکہ مروان نے فدک کو اپنی جاگیر بنا لیا۔ پھر عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ خلیفہ ہوئے انہوں نے کہا کہ میری رائے میں یوں آتا ہے کہ جو چیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو نہ دی ہو مجھے سزاوار نہیں اور میں تمہیں گواہ کرتا ہوں کہ میں نے فدک کو اسی انداز پر کر دیا جیسے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں تھا۔ مذکورہ بالا روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فدک کے بارے میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر مروان تک یہی طریقہ رہا کہ اس کو مال وقف کے طور پر سمجھا گیا اور ہر خلیفہ کے زمانے میں جن میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی شامل ہیں یہی معاملہ ہوتا رہا۔ صرف مروان نے اس کو اپنی جاگیر بنا لیا تھا جس کے اس عمل کو حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے زمانے میں باطل کر کے مال وقف قرار دیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو یہ خیال ہوا کہ اب بطور وراثت اس میں میراث حق ہے۔

چنانچہ بخاری کی دوسری جلد کے کتاب الفرائض میں ہے:

”عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ فَاطِمَةَ وَالْعَبَّاسَ ابْنِ أَبِي بَكْرٍ يُلْتَمَسَانِ مِيرَاثَهُمَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهَذَا يَوْمُنَا يَطْلُبَانِ أَرْضِيَهُمَا مِنْ فَدَكٍ وَمِثْلِهِ مِنْ خَيْرٍ فَقَالَ لَهُمَا أَبُو بَكْرٍ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا نُورِثُ مَا تَرَكَنَاهُ صَدَقَةٌ إِنَّمَا يَأْكُلُ آلُ مُحَمَّدٍ مِنْ هَذَا الْمَالِ قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَاللَّهِ لَا أَدْعُ امْرَأًا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَصْنَعُهُ فِيهِ إِلَّا صَنَعْتَهُ قَالَ فَهَجَرْتَهُ فَاطِمَةُ فَلَمْ تَكَلِّمْهُ حَتَّى مَاتَتْ. (بخاری جلد دوم، ص ۹۹۵، ۹۹۶)

ترجمہ: ”عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ فاطمہ رضی اللہ عنہا اور عباس رضی اللہ عنہ ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے کہ ان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چھوڑی ہوئی اپنی میراث کا مطالبہ کر رہے تھے اور وہ دونوں اس دن فدک کی زمین کا مطالبہ کر رہے تھے اور خیر کے حصے کا۔ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، فرماتے تھے ہماری انبیاء کی جماعت کا کوئی وارث ہی نہیں جو کچھ ہم چھوڑ جائیں وہ وقف ہے۔ بجز اس کے نہیں کہ آل محمد اس مال کو کھائے۔ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے کہا خدا کی قسم میں نے کسی معاملے کو اس طرح کیا ہے جیسا کہ اس کو رسول اللہ نے کیا تھا۔ راوی نے کہا کہ فاطمہ رضی اللہ عنہا بھی ان سے رخصت ہوئیں کہ پھر ان سے تاوقات کلام نہیں کیا۔“

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ بخاری کی اس حدیث میں فہجرتہ کے حاشیے میں تحریر فرماتے ہیں۔ واضح رہے کہ مولانا قاسم العلوم نے حضرت مولانا احمد

علی صاحب محدث سہارن پوری کے ارشاد پر بخاری جلد دوم کے آخری پانچ چھ پاروں کے حواشی تحریر فرمائے ہیں جبکہ بقیہ تمام بخاری کے حواشی انہوں نے خود تحریر فرمائے تھے۔ یہ حدیث فاطمہ رضی اللہ عنہا انہی حواشی کے ضمن میں ہے۔ چنانچہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے حضرت ابوبکر سے پھر کلام نہیں کیا پر قاسم العلوم لکھتے ہیں:

”فہجرتہ۔ ای انقبضت عن لقائه لا الہجر ان المحرم من ترک السلام و نحوه و ہی قد ماتت قریبا من ذالک لستہ اشہر بل اقل منها۔“

(بخاری جلد دوم ص ۹۹۱، حاشیہ نمبر ۲)

”پس حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے علیحدگی اختیار کر لی یعنی ان سے ملنے کو ان کا دل نہ چاہا۔ ایسی علیحدگی نہیں جس میں سلام کلام بھی چھوٹ گیا ہو کہ یہ ناجائز ہے اور حضرت فاطمہ (رضی اللہ عنہا) اس واقعہ کے بعد جلد ہی چھ ماہ میں بلکہ اس سے کم میں انتقال فرما گئیں۔“

اگر مذکورہ بالا حدیث کا مطلب یہ لیا جائے کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے فدک کے بارے میں پھر کلام نہیں کیا تو درست ہے کیونکہ وہ فدک کی پوزیشن کو سمجھ گئی تھیں اور جب مطالبہ کیا تھا تو اس وقت فدک کی حقیقت ان کی آنکھوں سے اوجھل تھی۔ دیکھنا یہ ہے کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے خفا ہو کر دنیا سے رخصت نہیں ہوئیں۔

چنانچہ امامیہ فرقے کی معتبر کتاب ”محاج السالکین“ میں ہے کہ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فاطمہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ میں فدک کے بارے میں وہی کروں گا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا تو وہ خوش ہو گئیں۔“

اب فرقیہ امامیہ کی مشہور کتاب محاج السالکین کی حسب ذیل روایت پڑھئے جس سے معلوم ہوگا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو راضی کر لیا تھا۔ روایت یہ ہے:

”ان ابابکر لما رای فاطمة انقبضت عنه و هجرته ولم تتکلم بعد ذلک فی امر فدک کبر ذالک عنده فارادا استرضائها فأتاها لقال لها صدقت یا ابنة رسول الله

صلی اللہ علیہ وسلم لیما ادعیت ولكنی رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقسم بها فیعطی الفقراء و المساکین و ابن السبیل بعد ان یؤتی منها قوتکم و العاملين بها فقالت اعمل فیها کما کان ابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفعل فیها فقال ذالک اللہ علی ان اعمل ما کان یفعل ابوک فقالت واللہ لتفعلن فقال واللہ لا فعلن ذالک فقالت اللهم اشهد فرضیت بذالک واخذت العهد وکان ابوبکر یعطیهم منها قوتهم و یقسم الباقی فیعطی الفقراء و المساکین و ابن السبیل. (هدیة الشیعة ص ۳۸۰)

ترجمہ: ”جب ابوبکر نے دیکھا کہ فاطمہ رضی اللہ عنہا ان سے کبیدہ خاطر ہو گئیں ہیں اور ان سے بیزار ہو گئی ہیں اور فدک کے بارے میں اس کے بعد کلام نہیں کیا تو یہ بات ان کو شاق گذری تو ان کو راضی کرنے کا ارادہ کیا تو فاطمہ رضی اللہ عنہا کے پاس آئے اور کہا کہ اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی تم اپنے دعوے میں سچی ہو لیکن میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ فدک کی آمدنی تقسیم فرمادیا کرتے تھے اور تمہارے اخراجات اور محصلوں کی مزدوری دے کر فقراء، مساکین اور مسافروں کو دے دیا کرتے تھے۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ آپ فدک کے بارے میں وہی کیجئے جو میرے والد بزرگوار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا کرتے تھے۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے کہا اس بات پر تم مجھ سے قسم لے لو میں وہی کرتا رہوں گا جو تمہارے والد بزرگوار صلی اللہ علیہ وسلم کرتے رہے ہیں۔ اس پر حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے قسم سے پوچھا۔ کیا واقعی ایسا ہی کرو گے تو انہوں نے قسم کھا کر کہا کہ ہاں ایسا ہی کیا کروں گا۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ اے اللہ تو گواہ رہو میں وہ راضی ہو گئیں اور عہد لیا اور ابوبکر رضی اللہ عنہ ان کو ان کا خرچہ دیا کرتے تھے اور باقی کو فقراء اور مساکین اور مسافروں کو دیا کرتے تھے۔

اب بات کھل کر سامنے آگئی کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے فدک کے بارے میں اس لئے پھر کلام نہیں کیا کہ فدک کی پوزیشن کو وہ اب سمجھ گئی تھیں اور یہی مطلب اُن کا حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے کلام نہ کرنے کا ہے بعض شیعہ حضرات یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ جس نے فاطمہ کو ناراض کیا اُس نے مجھے ناراض کیا اور جس نے مجھے ناراض کیا اس نے اللہ کو ناراض کیا، لہذا



ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اللہ اور اللہ کے رسول کو ناراض کیا۔ دیگر شیعہ حضرات کا یہ کہنا اُس وقت درست ہو سکتا ہے جب کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی ناخوش نودی کا باعث کوئی ایسا امر ہو جس میں اللہ اور اللہ کے رسول کی نافرمانی نہ ہوتی ہو لیکن اگر ایسا ہو تو پھر ابوبکر رضی اللہ عنہ پر یہ اعتراض لازم نہیں آتا۔

اسی قسم کے مضامین لکھتے لکھتے حضرت قاسم العلوم ”ہدیۃ الشیعہ“ میں تحریر فرماتے ہیں:

اَوَّلُ تَوْأَيَةٍ ”مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ“ جو سورہ حشر میں واقع ہے۔ اس بات پر شاہد ہے کہ قریہ فدک ہو یا غیر، بالاتفاق از قسم نے تھا۔ مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نہ تھا۔“ (ہدیۃ شیعہ، ص ۲۶۸)

ایک اور جگہ ”مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ“ کے معنی سے پردہ اٹھاتے ہوئے لکھتے ہیں:

بہر حال لفظ ”علی رسولہ“ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قبض و تصرف ثابت ہوا لیکن جیسا لفظ ”عَلَى رَسُولِهِ“ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قبض و تصرف ثابت ہوا ویسا ہی لفظ ”فَلِلَّهِ“ سے بھی ثابت ہوا کہ وہ قبض و تصرف مالکانہ نہیں ہے۔ بلکہ متولیانہ ہے۔ یعنی آپ خازن اور امین ہیں مالک نہیں ورنہ اس مصرف کے مقرر کرنے کے کیا معنی؟ مالک کو اپنی چیز میں اختیار ہوتا ہے۔ اور یہاں صاف پابندی موجود ہے کہ فلاں فلاں مصارف میں مال نے کو خرچ کیا جائے تو خود مختاری ختم ہو کر رہ جاتی ہے اور خود مختاری کا خاتمہ ملکیت کے خاتمے کی دلیل ہے۔“ (ہدیۃ الشیعہ، ص ۳۵۱)

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ان نکتہ سنجیوں کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام فدک کے مالک نہ تھے ناظم اور متولی تھے۔ مگر واقدی کی روایت سے شبہ ہوتا ہے کہ آپ کو مالکانہ حقوق حاصل تھے۔ اس لئے مولوی محمد فاضل کو شبہ ہوا اور انہوں نے ہدیۃ شیعہ کو پڑھ کر یہ شبہ جو حدیث واقدی سے پیدا ہوا حضرت قاسم العلوم کو لکھا

کہ اگر آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو آپ کی تحریروں کے مطابق مالکانہ حقوق حاصل نہ تھے۔ تو اقدی کی مروی حدیث کا کیا مطلب ہوگا۔ جس میں مالکانہ حقوق کا پتہ چلتا ہے۔ چنانچہ حضرت مولانا نے اس مکتوب میں اس کا جواب نقلی اور عقلی طور پر تو اس طرح کہ اقدی پر جرح کرتے ہوئے آپ نے لکھا ہے کہ ان کی روایات کو محدثین نے صحیح نہیں سمجھا کیونکہ ان کی صداقت میں شبہ کیا گیا ہے۔ اور عقلی طور پر آپ کے سامنے مکتوب کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے اور بعض حدیثی اور قرآنی دلائل بھی پیش خدمت کئے جاتے ہیں۔

خلاصہ مضمون مکتوب قاسمی بنام مولوی محمد فاضل دربارہ ملکیت فدک وغیرہ حضرت قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مکتوب میں پہلے تو ملکیت کے لئے قبضے کو اصل قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ جب تک کسی شخص کا کسی چیز پر جائز طور سے مکمل قبضہ نہ ہو اس وقت تک وہ اس کی ملکیت میں نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کفار مسلمانوں پر حملہ کر کے ان کے اموال و اسباب پر قبضہ کر لیں تو وہ اموال ان کی ملکیت قرار دیئے جائیں گے۔

اس اصل کے بعد قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ نے اس مکتوب میں لکھا ہے کہ دراصل تمام کائنات کا اصلی مالک اللہ تعالیٰ ہے جیسا کہ ”لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ“ (اللہ ہی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمینوں میں ہے) سے ظاہر ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی فرماتے ہیں: ”اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰهِ يُورِثُهَا مَنْ يَّشَآءُ“ (تمام زمین بے شک اللہ کی ہے وہ جس کو چاہتا ہے اس کا وارث بناتا ہے لہذا اللہ کی ملکیت اور بندوں کی وراثت کو قاسم العلوم نے اس طرح بیان فرمایا کہ اصل میں تو اللہ ہی مالک ہے مگر ہمارا مالک ہونا بطور ظن الہی اور مجاز کے ہے۔ جیسا کہ آئینے میں آفتاب کا عکس وہ آئینے کی اصلی روشنی نہیں ہوتی بلکہ آفتاب کی ہی روشنی ہے جس کا ظل اور سایہ آئینے میں پڑ رہا ہے۔ لہذا ذاتی طور پر تو اللہ ہی مالک ہے مگر اللہ کی مالکیت کا عکس بندوں پر پڑتا ہے تو وہ زمین اور مافیہا کی نگرانی کے باعث بندے بھی ایک گونہ مالک ہو جاتے ہیں۔

پھر اللہ اور بندوں کے درمیان کہ اللہ کی ملکیت کا عکس بندوں میں منعکس ہوتا

ہے واسطہ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات ہے۔ جیسا کہ آفتاب اور زمین کے درمیان آئینہ میں آفتاب کا عکس ذریعہ اور واسطہ ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان ملکیت کا ذریعہ اور واسطہ ہیں۔ جس واسطے کو اپنی اصطلاح میں قاسم العلوم نے برزخ علیا اور وسیلہ کبریٰ کہا ہے چنانچہ مکتوب آئندہ میں قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”جس طرح رات کے وقت چاند درمیان میں آجاتا ہے اور آفتاب اور زمین اور زمین والوں کے درمیان اوٹ بن جاتا ہے اور اس کے ذریعہ ہم آفتاب کے نور سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اور یقین سے جانتے ہیں کہ اگر چاند درمیان میں نہ ہوتا تو چاندنی رات کا جلوہ بھی میسر نہ ہوتا۔ اسی طرح اگر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پاک ہمارے اور خداوند تعالیٰ کے درمیان نہ آتی اور سرور کائنات کا وجود خداوند تعالیٰ اور دوسرے آسمانی فیوض کا ذریعہ نہ ہوتا تو خداوند تعالیٰ کی مخلوقات اور خاص طور پر مؤمن مرد اور مؤمنہ عورت کا وجود دنیا میں نہ ہوتا۔“

یہی وجہ ہے کہ ختم نبوت محمدی کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے انبیاء کی نبوتوں نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے استفادہ کیا ہے جیسا کہ چاند کی چاندنی آفتاب سے ہے نہ کہ آفتاب کی روشنی کسی اور سے استفادہ کرتی ہے۔ لہذا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہو چکی اور آپ کے بعد کسی قسم کا کوئی نبی قیامت تک نہیں آئے گا۔ کیوں کہ آپ کا لایا ہوا قرآن ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ناقیام قیامت باقی رہے گا۔ لہذا آپ کی نبوت بھی قیامت تک باقی رہے گی۔

پھر چونکہ آفتاب نبوت ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اس لئے دوسرے تمام انبیاء چاند کی طرح نور محمدی سے روشنی حاصل کر کے اپنی امت کو جلوہ گر کرتے ہیں لہذا تمام انبیاء آنحضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور اپنی امت کے درمیان واسطہ ہیں۔ آگے چل کر ملکیت کے بارے میں اجتہادی نقطہ نظر اور عقلی بصیرت و تفقہ سے لکھتے ہیں کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم ایک تو اللہ تعالیٰ کے خلیفہ ہونے کی وجہ سے وہی تمام اختیارات رکھتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کو حاصل ہیں۔ کیونکہ منصب خلیفہ اور عہدہ

خلافت کا منشاء ہی یہ ہے کہ وہ اصل کے قائم مقام ہو کر اس کے منشاء کے مطابق عمل کرے۔ دوسرا حضور کا منصب بحیثیت حاکم اللہ تعالیٰ کی نیابت ہے۔

لہذا پہلا مقام اور پہلی نیابت مالک کی حیثیت سے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اللہ تعالیٰ کی حاصل ہے اور دوسری نیابت حکومت کی حیثیت سے آپ کو حاصل ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں قاسم العلوم نے سمجھایا ہے کہ پہلا یعنی مرتبہ خلافت روحانی مرتبہ سمجھئے اور دوسرا مرتبہ حکومت جسمانی خیال کیجئے انہیں دونوں مرتبوں میں سے پہلے کا نام قاسم العلوم نے مرتبہ فوقانی رکھا ہے اور دوسرے کا تحتانی۔

مگر چونکہ اللہ تعالیٰ تمام کائنات کا اصل مالک ہے لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کا وہ مقام نہیں ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے۔ جیسا کہ آفتاب کا نور جس قدر آفتاب سے زیادہ قریب کا تعلق رکھتا ہے اتنا زمین سے متعلق نہیں۔ یہی حال اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی املاک اور مقام ملکیت کا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح سے چاہا اموال نے اور اموال غنیمت کے حصے مقرر کر دیئے۔ اس سلسلے میں حضرت قاسم العلوم نے آگے چل کر مکتوب میں تحریر فرمایا ہے کہ:

استحقاق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو فاعلی اور فعلی اور دوسرا مفعولی اور منفعلی۔ ان دونوں استحقاق کی انہوں نے خود تشریح فرمائی ہے۔ مثلاً ایک شخص نے ایک چیز خریدی اور اس کی قیمت ادا کر دی تو اب اس چیز پر اس کا فاعلی استحقاق حاصل ہو گیا اور دوسرا مفعولی استحقاق یہ ہے کہ اصل مالکوں کی طرف سے تملیک کا حق مل جائے۔ پہلا استحقاق مالکیت کا موجب ہے۔ اور دوسرا استحقاق مالکیت کا موجب نہیں ہے۔ مزید تفصیل و تشریح کے بارے میں آگے چل کر فرماتے ہیں:

”بالجملہ یکے استحقاق قبض است بزور۔ دیگر استحقاق قبول عطاء است بالتجا۔ اول موجب مالکیت است چنانچہ در بیع و شرا و غنیمت وغیرہ اسباب تملیک می باشد۔“

(۲) دوم موجب مالکیت و نیست چنانکہ وآیہ ”اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ

وَالْمَسْكِيْنِ الْغَنِّ“ واضح است

الحاصل ایک استحقاق (یعنی فاعلی) تو زور بازو کے ذریعہ قبضے سے حاصل ہوتا

ہے اور دوسرا استحقاق التجا کے ذریعے بخشش کے قبول کر لینے سے حاصل ہوتا ہے۔ پہلا استحقاق مالکیت کا موجب ہے جیسا کہ خرید و فروخت اور غنیمت وغیرہ میں مالک ہونے کے اسباب ہوتے ہیں:

دوسرا استحقاق مالکیت کو واجب نہیں کرتا۔ جیسا کہ آیت ”أَنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ الْخ“ سے واضح ہے۔

### مال غنیمت پر استحقاق اول اور مال فے پر استحقاق ثانی کا اطلاق

حضرت قاسم العلوم کی اس تشریح کے بعد جیسا کہ انہوں نے اپنے الفاظ میں پیش فرمائی آگے چل کر تحریر فرماتے ہیں کہ مال غنیمت پر مالکیت کا استحقاق، استحقاق اول ہے اور مال فے پر استحقاق اول نہیں ہے۔ لہذا فک گاؤں چونکہ فے کا مال ہے لہذا آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اس کے فاعلی قسم کے مالک نہیں ہیں۔ بلکہ مفعولی قسم کا استحقاق رکھتے ہیں۔ جو مالکیت کا موجب نہیں ہوتا۔ لہذا فک آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت نہ تھا۔ اس لئے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے نہ تو اس کو چھینا گیا اور نہ وارث ہونے کی حیثیت سے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا اس کی مستحق ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے مالک نہ تھے۔

### حدیث عمر رضی اللہ عنہ سے ملکیت کا شبہ

واقدی کی روایت کو چھوڑ کر آئمہ حدیث نے ان کو جھوٹا کہا ہے البتہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بخاری اور مسلم میں فے کے باب میں جو احادیث ہیں کہ ان میں ”خَالِصَةٌ لِّرَسُولِ اللَّهِ“ اور ”كَانَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاصَّةً“ کے الفاظ سے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا مالک ہونے کا شبہ ہوتا ہے اس کا جواب قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ نے ہدیۃ الشیعہ میں بھی مفصل دیا ہے۔ اور اس مکتوب میں تحریر فرمایا ہے کہ:

”لفظ خاصہ اور خالصہ اور دوسرے الفاظ لم یعطہ احداً (جو حدیثوں میں آئے ہیں) سے سطحی نظر رکھنے والوں کے دل میں مذکورہ (مالکیت کا) وہم پیدا ہوتا ہے۔ تو وہ

سرسری نظر کی غلطی کے باعث ہے یا ظاہری وہم کے سبب ورنہ خود تمہیں معلوم ہے کہ یہ الفاظ ملکیت کے لئے نہیں بنائے گئے۔“

آگے چل کر خاصۃً اور خالصۃً میں ملکیت کی نفی کے لئے حضرت قاسم العلوم نے مالک بن اوس بن حدثان کی حدیث پیش کی ہے جو مشکوٰۃ میں ابوداؤد سے لی گئی ہے۔ جس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ وقف کے لئے بطور حجت پیش کیا کرتے تھے کہ:

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بنی نضیر، خیبر اور فدک کے وہ اموال جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لئے منتخب فرمائے تھے ان کا تہائی حق آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تھا۔ پس بنی نضیر کا مال وقتی ضروریات کے لئے وقف تھا اور فدک کی آمدنی مسافروں کے لئے وقف تھی۔ رہا خیبر تو اس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین حصے فرمائے۔ اس میں سے دو حصے مسلمانوں کے لئے اور ایک حصہ اپنے گھر کے خرچ کے لئے مخصوص تھا اور جو کچھ آپ کے اہل بیت کے خرچ سے بچتا تو اس کو مہاجرین فقراء میں خرچ فرماتے۔“

اسی طرح کی ایک اور حدیث شرح السنہ کی مشکوٰۃ میں درج ہے جس کو قاسم العلوم نے اس مکتوب میں پیش کیا ہے۔ یہ بروایت مالک بن اوس بن حدثان ہے اس روایت کا آپ مطالعہ کیجئے۔ ان دونوں کو پیش کر کے قاسم العلوم نے لکھا ہے کہ:

”اگر غور سے دیکھیں تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مال کو منجملہ اوقاف کے سمجھتے تھے۔“

اور وقف کے متعلق واضح ہے کہ لا ”یملک ولا یملک“ نہ اس کا کوئی مالک ہوتا ہے اور نہ وہ کسی کی ملکیت قرار دیا جاتا ہے۔ لہذا فدک آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت میں نہ تھا بلکہ تولیت اور انتظام میں تھا۔ اور اسی وجہ سے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو اس کا وراثت میں پہنچنا بھی درست نہ تھا۔ یہ ہے خلاصہ حضرت قاسم العلوم کے اس مکتوب کا جو مولوی محمد فاضل صاحب کے نام لکھا گیا ہے۔ آئندہ اوراق میں اصل مکتوب ملاحظہ فرمائیے۔

## قاسم العلوم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝ نَحْمَدُهُ وَنُصَلِّي عَلَى رَسُولِهِ الْكَرِيمِ  
رَبِّ يَسِّرْ وَلَا تَعْسِرْ وَتَمِّمْ بِالْخَيْرِ

ترجمہ قاسم العلوم

مکتوب اول بنام مولوی محمد فاضل

در جواب شبہ بعض فضلاء کہ درباره عدم مملوکیّت فدک کہ در رسالہ ہدیۃ الشیعہ تحقیق کردہ شد بدل اوشان از رویت واقدی افتادہ بود۔

تمہید: کم ترین ہیچمدان بلکہ نادان محمد قاسم عفی اللہ عنہ بخدمت سراپا عنایت مخدوم و مکرم مولوی محمد فاضل صاحب ادام اللہ عنایتکم اَوّل سلام مسنون عرض میکند ، مقبول باد پس ازان عرض پردازست کہ ہفتم یا ششم این ماہ بغرضی بدیو بند رفتہ بودم۔ نامہ سامی بہ میرٹھ آمد یست یکم باز آمدم و دیدم کہ خطوط کثیرہ از اطراف و جوانب آمدہ نہادہ اند چون ہمہ جواب طلب بودند و بعض ازان متضمن بتقاضا۔ اَوّل بجواب آن پرداختم و اکنون بجواب سامی قلم برداشتم۔ بنام خدا اَوّل مقدمات چند می نگارم۔

(حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا) پہلا خط مولوی محمد فاضل کے نام

بعض فضلاء کے شبہ کے جواب میں کہ باغ فدک کی مملوکیّت نہ ہونے کے بارے میں جو کہ ہدیۃ الشیعہ (مصنفہ قاسم العلوم میں تحقیق کی گئی۔ یہ شبہ ان کے دل میں واقدی کی روایت سے واقع ہوا۔

تمہید:- کم ترین ہیچمدان بلکہ نادان محمد قاسم عفی اللہ عنہ سراپا عنایت مخدوم، مکرم مولوی محمد فاضل صاحب ادام اللہ عنایتکم کی خدمت میں اَوّل سلام مسنون عرض کرتا

ہے کہ اس ماہ کی سات دہریو بند تشریف لے جانے کی تاریخ تو درج ہے لیکن مہینہ تحریر نہیں فرمایا۔ البتہ یہ مکتوب ۱۲۹۰ھ مطابق ۱۸۷۳ء کا لکھا ہوا ہے کیونکہ مولانا نے اس خط کی ایک عبارت میں لکھا ہے ”گاہی بدلم می آید کہ حوالہ بر آب حیات و فتوائے تحذیر الناس کہ دریں ولا بمطبع صدیقی مطبوع شدہ نمایم“ اور تحذیر الناس مولانا محمد احسن صاحب نے ۱۲۹۰ھ مطابق ۱۸۷۳ء میں چھاپی تھی۔ لہذا یقیناً یہ مکتوب مذکورہ سال کا لکھا ہوا ہے۔ مترجم

یا چھ کو کسی غرض سے میں دیوبند دہریو بند ضلع سہارن پور یو۔ پی بھارت جہاں مشہور زمانہ دارالعلوم قائم ہے۔ اور جہاں حضرت مولانا کی شادی ہوئی۔ مترجم لکھا گیا تھا آپ کا گرامی نامہ میرٹھ دہریو بند (یو۔ پی) کا مشہور شہر جو سہارن پور دہلی لائن پر واقع ہے۔ ۱۲۹۰ھ ۱۸۷۳ء میں مولانا محمد قاسم صاحب میرٹھ میں قیام پذیر تھے۔ مترجم لکھا پہنچا۔ ۲۱ کو میں واپس آیا اور دیکھا کہ بہت دہریو بند خطوط کثیرہ سے اندازہ لگائے کہ مولانا کے پاس علمی پیاس بجھانے کیلئے لوگوں کے کتنے ہی خطوط آتے تھے۔ گویا مولانا کی ذات مرکز علم بنی ہوئی تھی۔ مترجم لکھا سے خطوط ادھر ادھر سے آئے ہوئے رکھے ہیں۔ چونکہ تمام ہی جواب طلب تھے اور ان میں سے بعض میں (ارسال کرنے والوں کی طرف سے جواب کا) سخت تقاضا تھا۔ اس لئے ان کے جواب میں پہلے مشغول ہوا اور اب آپ کے خط کے جواب کے لئے قلم اٹھایا۔ اللہ کے نام سے اول چند تمہیدیں لکھتا ہوں۔

### مقدمات جواب خط و مضمون عدم ملکیت

### باغ فدک و شرط قبضہ برائے ملکیت

اولیں مقدمہ کہ گزارش کردنی ست این ست کہ علت ملک ہمیں قبض است و بس۔ ملک جانوران صحرائی و ماہیان دریائی و کاه و ہیزم خود روئیدہ و آب چاہ و دریا و زمین القادہ بطور یکہ نہ حاکم را از و سروکاری باشد نہ محکوم را، اگر صورت بندو ہمیں قبض است و آنکہ بیع قبل القبض ممنوع است و جہیش نیز ہمیں است کہ مبیع بملک مشتری نمی آید بیع کدماں چیز را کند۔

جواب خط کی تمہیدات باغ فدک کی عدم ملکیت اور شرط قبضہ برائے ملکیت

سب سے پہلے ایک تمہید جو قابل بیان ہے یہ ہے کہ ملک ہونے کا سبب



قبضہ)..... جب تک کسی چیز پر قبضہ نہیں ہو جاتا وہ ملکیت میں نہیں آتی۔ چنانچہ جنگلی جانوروں، دریا کی مچھلیوں، خود رو گھاس وغیرہ کی قبضے سے پہلے بیع ناجائز ہے کیونکہ قبضے سے پہلے بائع کی ملکیت میں نہیں آئی ہیں۔ مذکورہ بالا تمام چیزیں جبکہ حاکم اور رعایا دونوں میں سے ان چیزوں سے کوئی غرض نہ رکھتے ہوں۔ کسی کی ملکیت نہیں ہوتیں۔ سب شاملات میں سے ہیں ہر شخص کو ان سے فائدہ اٹھانے کی اجازت ہے۔ لہذا جب کوئی مچھلیاں یا گھاس یا جنگلی جانور، سوختے کی لکڑیاں یا کنوئیں اور دریا کے پانی میں سے حاصل کر کے اپنے قبضے میں کر لے گا تو پھر وہ حاصل کی ہوئیں اور قبضے میں لائی ہوئی چیزیں ان کی ملکیت میں آجائیں گی اور پھر ان کا بیچنا جائز ہو جائے گا۔ قبضے سے پہلے نہیں۔ مترجم) ہوتا ہے۔ اور بس چنانچہ جنگلی جانوروں، دریا کی مچھلیوں، اپنے آپ اُگی ہوئی سوختے کی لکڑی، کنوئیں اور دریا کا پانی اور پڑی ہوئی زمین، اس طرح پر کہ نہ حاکم کو اس سے کوئی سروکار ہو نہ محکوم کو تو اس کی ملکیت کی صورت بھی قبضہ ہے۔ چنانچہ قبضے سے پہلے جو بیع ناجائز ہے اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ بیچی ہوئی چیز مشتری کی ملک میں نہیں آئی ہے تو پھر وہ کس چیز کو بیچے۔

## مالک شدن کفار بر اموال مسلمین باستیلاء و قبضہ

کفار اگر مالک اموال اہل اسلام باستیلاء تام میگردند بہمیں وجہ می گردند کہ قبض اہل اسلام برخاست و قبض کفار بجایش جا گرفت. و قضاء قاضی اگر نافذ می شود بہمیں وجہ نافذ می شود کہ قبض مالک اول چنان برخاست کہ باز امید معاودت نماند. چہ غاصب اگر بغصب میگیرد باری امیدوار دسی حاکم ست چون حاکم خود دہانید باز کمک از کہ جویند. بالجملہ کہ علت ملک ہمیں یک قبض ست و آنکہ بیع و شرا و ہبہ و وصیت و میراث را از موجبات ملک می دانند از مسامحات نظر سرسری ست. این ہمہ اسباب تحصیل قبض است نہ کہ سبب ملک بدین سبب این تہمة بنام این اسباب نہادہ شد.

(۲) دوم آنکہ ملک بہ مبنی للمفعول صفت مال است و ملک مبنی للفاعل صفت مالک مگر نمی تواند شد کہ مال و احد در آن واحد بجمیع الوجوہ بتمامہ مملوک دو یا زیادہ مالکان گردد بحیطہ ملک زیادہ از یک در آید. آری

اگر فرق اصلية و ظلية بمیان آید باز اگر یک شیء انتساب مملوکیہ بدو کس داشته باشد حرجی نیست. خود میدانی کہ همه عالم و عالمیان و جملہ "مالی السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِشَہَادَتِ آيَةِ وَ لِلّٰہِ مَا فِی السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" بجمیع الوجہ مملوک اوتعالیٰ است این نیست کس دیگر در نصف یا کم و بیش شریک اوتعالیٰ است، تَعَالٰی اللّٰہُ عَنْ ذٰلِکَ غُلُوًّا کَبِیْرًا. مگر بااین همه من و تو، همه قلیل و کثیر اموال بملک داریم و از مملوکات خود می شماریم. اگر مانیز باعتبار ملک در همان مرتبہ باشیم کہ خدا تعالیٰ را مسلم است. شرکاء غیر متناهی ہم جنب اوتعالیٰ خواهند بود. نعوذ باللّٰہ، چارہ بجز این نیست کہ ملک ما از ظلال ملک اوتعالیٰ چنان باشد کہ عکس آفتاب در آئینہ ظلل آفتاب باشد.

## کفار مسلمانوں کے اموال کے غلبہ اور قبضے سے مالک ہو جاتے ہیں

کفار اگر کفار مسلمانوں کے مال پر مکمل غلبے سے قبضہ کر لیں تو کافر اس مال کے مالک بن جائیں گے اور چونکہ کفار کا مکمل قبضہ ہو گیا۔ لہذا اگر قاضی کے سامنے مقدمہ جائے گا وہ کفار کے مکمل قبضے کے باعث ان ہی کے حق میں فیصلہ دے گا کیونکہ کفار کے قبضے کی وجہ سے وہ مال مسلمانوں کی ملکیت سے نکل کر کفار کی ملکیت میں آ گیا۔ چنانچہ مولانا محمد قاسم صاحب اپنی مصنفہ کتاب "ہدیۃ الشیعہ" میں لکھتے ہیں: "جب کسی چیز پر کفار کا غلبہ اور تسلط ہو جائے اور مسلمانوں کی حکومت باقی نہ رہے اور نہ کوئی ایسا حاکم رہے کہ جس سے مظلوم فریاد کر کے اپنی داد کو پہنچے بلکہ خود حکام کفار ہی اس کو دہالیں تو وہ چیز کفار کی ملک میں آ جاتی ہے اور ان کے سب تصرفات بیع و شرا وغیرہ اس میں جاری ہو جاتے ہیں اور مشتریوں کو وہ چیز حلال طیب ہو جاتی ہے۔ (ہدیۃ الشیعہ ص ۲۷۹، کتب خانہ حقانیہ کراچی) مترجم

اگر مسلمانوں کے اموال کے مکمل غلبے سے مالک بن جاتے ہیں تو اسی قبضے کی وجہ سے کہ مسلمانوں کا قبضہ اٹھ گیا اور اس کے بجائے کفار کا ہو گیا۔ اور اگر قاضی کا فیصلہ نافذ ہوتا ہے تو اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ پہلے مالک کا قبضہ اس طرح سے جاتا رہا ہے کہ اس کے دوبارہ ہونے کی اُمید نہ رہی کیونکہ غصب کرنے والا اگر غصب سے لیتا ہے تو پھر تو انصاف حاکم کی اُمید ہوتی ہے۔ لیکن جب حاکم نے خود دلا دی تو پھر کس سے مدد حاصل کریں گے۔ بہر حال ملک کا سبب یہی ایک قبضہ ہے۔ اور وہ جو بیع و

شراء، ہبہ ﴿اگر کوئی شخص اپنا مال کسی کو بغیر معاوضے کے بخش دے تو اسکو ہبہ کہا جاتا ہے۔ مترجم﴾  
 وصیت ﴿اگر کوئی شخص مرنے سے پہلے یہ کہہ دے کہ اپنی فلاں چیز کو فلاں شخص کے لئے  
 دے دینے کی اپنے ورثہ کو فہمائش کرتا ہوں۔ تو اس کے مرنے کے بعد قبضے کے بغیر وصیت کی گئی  
 چیز کا مالک نہیں کہلا سکتا۔ مترجم﴾

اور میراث ﴿مرنے والے کی مملوکہ چیزیں ورثہ کے لئے میراث کہلاتی ہیں لیکن جب  
 تک میراث پر قبضہ نہیں ہو جاتا۔ مولانا کے نزدیک ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ غرض ہبہ، میراث،  
 وصیت، بیع و شرا کی چیزیں قبضہ حاصل کرنے کا سبب ہیں۔ موجب ملک نہیں۔ جب ان اسباب  
 کے ذریعہ قبضہ حاصل ہو جائے گا تو مذکورہ بالا اشخاص قبضے کے بعد مالک کہلائیں گے۔ لہذا اسباب  
 قبضہ کی تحصیل کو موجبات ملک قرار دینا مولانا کے نزدیک ایک قسم کی تہمت ہے۔ مترجم﴾

کو ملک کے اسباب میں سے جانتے ہیں تو وہ سرسری نظر کی لغزشیں ہیں۔ یہ  
 سب اسباب تحصیل قبضہ کے لئے ہیں نہ کہ ملک کا سبب ہیں، اس سبب سے اس کے  
 قبضے کے اسباب کے نام پر ملکیت کی یہ تہمت لگا دی گئی ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ مفعول ﴿یعنی مال کا مملوکیہ میں ہونا یہ مال کی صفت ہے اور ملک  
 کی مالک کی نسبت کی صورت میں ملک مالک کی صفت ہوگی۔ یہی مطلب ہے اس عبارت کا کہ  
 مفعول کی بنیاد پر ملک مال کی صفت ہے۔ اور فاعل کی بنیاد پر ملک، مالک کی صفت ہے۔ مترجم﴾  
 کی بنیاد پر ملک، مال کی صفت ہے اور فاعل کی بنیاد پر ملک، مالک کی صفت  
 ہے۔ مگر یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک ﴿مطلب یہ ہے کہ ایک مال ایک ہی وقت میں ہر حیثیت سے دو  
 یا دو سے زیادہ لوگوں کی ملکیت میں نہیں ہو سکتا۔ اس کا ایک ہی مالک ہو سکتا ہے۔ ہاں اگر ایک اصلی  
 مالک ہو اور دوسرا عکس کے طور پر۔ تو پھر ایک چیز دو کی ملکیت ہو سکتی ہے جیسا کہ مثال میں بیان کیا  
 گیا ہے کہ ہر چیز کا اصلی مالک اللہ تعالیٰ ہے۔ لیکن بندے عکس کے طور پر مجازی مالک ہوتے ہیں۔

جیسے آفتاب اصل ہوتا ہے اور آئینے میں اس کا عکس آفتاب کا ظل اور سایہ سمجھا جاتا ہے۔ مترجم﴾  
 مال، ایک ہی آن میں تمام حیثیتوں سے تمام کا تمام دو یا زیادہ مالکوں کی ملک

میں ہو جائے اور ایک سے زیادہ کی ملک کے احاطے میں آجائے۔ ہاں اگر اصل اور عکس کا فرق درمیان میں آجائے پھر اگر ایک چیز مملوک ہونے کی دو آدمیوں کی طرف نسبت رکھتی ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔ آپ خود جانتے ہیں کہ تمام دنیا اور دنیا والے اور جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے ”اور اللہ ہی کا ہے جو کچھ کہ آسمانوں اور زمین میں ہے“۔ کی آیت کی شہادت کے مطابق ہر حیثیت سے اس خدا کی ملکیت میں ہے۔ یہ نہیں ہے کہ کوئی اور نصف میں یا کم و بیش میں اس بزرگ و برتر کا شریک ہے۔ ”اس شرک سے اللہ تعالیٰ بہت بہت بلند ہے“۔ لیکن اس کے باوجود میں اور تم سب تھوڑا بہت مال ملکیت میں رکھتے ہیں اور اپنی مملوکہ خیال کرتے ہیں۔ تو اگر ہم بھی ملک کی حیثیت سے اسی مرتبے میں ہو جائیں۔ جو کہ خدا تعالیٰ کے لئے تسلیم شدہ ہے۔ تو پھر بے شمار شریک نعوذ باللہ اس خدا کے برابر ہو جائیں گے۔ اس لئے اس کے سوا چارہ نہیں ہے کہ ہماری ملکیت اس خدا تعالیٰ کی ملکیت کے اس طرح عکس ہے جیسا کہ آفتاب کا عکس آئینے میں، آفتاب کا ظل ہوتا ہے۔

### ذاتی طور پر خدا ہی مالک ہے

بالجمله موصوف بالذات بملک همون وحده لا شریک له است۔ مگر چنانکہ آب باتش گرم گردد و آئینه و زمین و دیوار و اشجار بآفتاب منور شوند و باز بقدری تعدی آثار ازین اشیاء بظهور آید و باین جهت فاعل آن آثار بظاهر شمرده شوند ہمیں سان جمله ذوی العقول بعروض قوت قابضه و محرزہ مصدر فیض و احراز می گردند و منجمله مالکان شمرده می شوند غرض چنانکہ آئینه مصدر تنویر می گردد و بطفیل عکس کتاب نور بدیوار و غیره اشیاء میرساند و زمین و دیوار مصدر تنویر می گردد و بوسیله نور عرضے کہ از آفتاب گرفته ، اندرون خانها را قدری منور می گرداند و آب مصدر تسخین میشود و بذریعه حرارتیکہ از آتش گرفته هر چه درو می التند یا برد میریزد گرم می گرداند . هم چنین بوجه عروض قوه قابضه و محرزہ کہ همانا حاصل جمع عقل و قدره است بنی آدم نیز مصدر مالکیه می شوند و اموال را مملوک می گردانند لیکن پیدا است کہ عروض را فقط یک مرتبه و انعکاس ظلال و عکوس را فقط یک دفعه نیست از موصوف بالذات صدها

تنزل و صد ہا انعکاس از یک پایہ بہ پایہ ہائیکہ دیگر متصور است . قمر از آفتاب مستفیدست و آئینہ از قمر و در و دیوار از آئینہ مستفید می گردند و همچنین اگر آئینہای دیگر برے فزایند تعدی و انتقال فیض از آفتاب الی غیر النہایہ متصورست . غایۃ ما فی الباب ہر مرتبہ لاحق از مرتبہ سابق ضعیف شود . چوں در مانحن فیہ نظر کردیم ما بین مالک حقیقی خداوند وحدہ لا شریک لہ و مالکان مجازی اعنی .

و ثنائیک واسطہ دیدیم مگر آن واسطہ کیست . مصداق ”لولاک لما خلقت الافلاک“ حبیب پاک جناب آفتاب عالم تاب ، عالم حقیقہ ، و سبلہ کبریٰ بروزخ علیا مُحَمَّد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم . چنانکہ وقت شب قمر بمیان آید و بروزخ ﴿معانی الفاظ : بروزخ - اوٹ - درمیان میں آڑے آجانے والی چیز - مرنے کے بعد قیامت تک کا درمیانی عرصہ - (انجہ) ﴿حاجز ﴿حاجز - روک یا رکاوٹ - (منجہ) ﴿درمیان آفتاب و زمین و زمیناں شود و بوسیلہ اش از نور آفتاب مستفید گردیم و یقین میلانیم کہ اگر قمر درمیان نمی بود . این جلوة شب مہتاب میسر نمی شد نہ ہم چنین ذات پاک محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اگر بمیان نمی آمد و این بروزخ ﴿بروزخ کبریٰ - بڑی رکاوٹ - بڑی اوٹ - مراد سردرگاہات صلی اللہ علیہ وسلم (مترجم) ﴿کبریٰ و سبلہ فیوض وجود و دیگر فیوض ﴿فیوض بالا: خدائی اور آسمانی فیض پہنچانے والے امور مثلاً اللہ کی رحمتوں اور برکتوں وغیرہ کا بندوں پر نزول - (مترجم) ﴿بالا نمی شد .

حقائق ممکنہ ﴿حقائق ممکنہ: وہ امور جو پہلے نہ تھے بعد میں نہ تھے بعد میں پیدا ہوئے اور پھر قائم ہو جائیں گے - حقائق ممکنہ سے مراد یہاں کائنات اور مخلوقات خداوندی ہے - (مترجم) ﴿، خصوصاً افراد مؤمنین و مؤمنات پیرایہ وجود خارجی در بر نمی کشیلندہ این عالم شہادت ﴿عالم شہادت: دنیا، عالم الغیب والشہادت، حاضر اور غائب کا جاننے والا - دنیا چونکہ آنکھوں کے سامنے حاضر ہے اس لئے اس کو عالم شہادت کہا جاتا ہے - ﴿را مشاہدہ نمی کردند .

منشاء این تحقیق دقیق سخنی ست بس عمیق اگر در ہی استیعاب ﴿۵۶..... استیعاب: کسی چیز کو پورا گیر لینا - سب لے لینا - (منجہ) ﴿آن شوم این یک دو ورق نسخۃ طولانی شود و اگر رہ اختصار روم شاہد مقصود جلوه نفرماید . حیرانم چہ کنم گاھے ہدلم می آید کہ حوالہ ہر آب حیات و فتواء تحذیر الناس کہ دریں دلا بمطبع صدیقی مطبوع شدہ نمایم و گاہی ہدلم می آید کہ رہ قلم بکشایم . پس از شش و پنج بسیار مصلحت دید خود آن دیدم کہ قلمی مختصر این جاہم بنویسم .

خدا ہی اصلی مالک ہے

حاصل یہ کہ (موصوف بالذات) ﴿جب کسی چیز یا شخص میں اپنی ذاتی صفت ہو جو اس

نے اور کسی سے مستعار نہ لی ہو ایسی چیز یا شخص کو موصوف بالذات کہتے ہیں۔ جیسے سورج کی حرارت اس کی اپنی ذاتی ہے۔ یا آگ کی حرارت اس کی اپنی ذات میں موجود ہے۔ لیکن آگ سے گرم کئے ہوئے پانی کی حرارت ذاتی نہیں۔ ایسے شخص یا چیز کو موصوف بالعرض کہتے ہیں۔ لہذا خداوند تعالیٰ ملکیت کے لئے موصوف بالذات ہے اور باقی جتنے مجازی مالک یعنی انسان ہیں وہ موصوف بالعرض کے طور پر مالک ہوتے ہیں۔ ”إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ“ تمام زمین اللہ کی ہے وہ جس کو چاہتا ہے اپنے بندوں میں سے اس زمین کا وارث بنا دیتا ہے۔ مترجم ﴿

ذاتی طور پر تمام چیزیں اسی ایک لاشریک کی ملک میں ہیں۔ مگر جیسا کہ پانی آگ سے گرم ہوتا ہے اور آئینہ، زمین اور دیوار و درخت آفتاب سے روشن ہو جاتے ہیں اور پھر کچھ آثار کا تجاوز ان اشیاء سے ظہور میں آتا ہے اور اس سبب سے ان آثار کا قائل ظاہر میں شمار کئے جاتے ہیں اسی طرح تمام عقل والے قوت قابضہ و محرزہ جس کے تحت انسان کی چیز پر قبضہ جما کر بیٹھ جاتا ہے اور اپنے قبضے میں رکھ کر اس کی نگرانی اور بچاؤ کرتا ہے جس کو قوت محرزہ کہتے ہیں۔ پس انسان جب موصوف بالعرض ہو کر ظلی طور پر مالک بنتا ہے تو اس سے بھی ملکیت کے آثار ظہور پذیر ہوتے ہیں اور زمین میں بیج، ہبہ، فروخت اور وصیت و میراث کے ذریعہ تصرف کرتا ہے۔ مترجم ﴿

قبض کرنے والی اور حفاظت میں رکھنے والی قوت کے عارض ہونے سے فیض اور نگرانی کا مصدر بن جاتے ہیں۔ ادراک گو نہ مالک سمجھے جاتے ہیں۔ غرض جس طرح کہ آئینہ نور کے صادر ہونے کی جگہ ہوتا ہے اور عکس آفتاب ﴿یعنی آفتاب کی ذاتی روشنی جب آئینے پر پڑتی ہے تو آئینہ اس کی روشنی سے منور ہو جاتا ہے اور مرکز فیض یعنی سورج سے فیض لے کر اس فیض کو درود دیوار پر ڈالتا ہے اور ان کو روشن کر دیتا ہے۔ اسی طرح مالک الملک کی ملکیتوں کے جلوے بندوں پر پڑتے ہیں۔ اور آئینے کی طرح قوت قابضہ اور قوت محرزہ کے ذریعہ ملکیت سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ پھر جیسے کہ سورج کا عکس ایک ہی آئینے میں نہیں بلکہ ہزاروں آئینوں میں پڑ سکتا ہے۔ اسی طرح مالک الملک کی ملکیت کا عکس بھی کروڑوں انسانوں پر پڑتا ہے۔ مترجم ﴿

کے طفیل میں دیوار وغیرہ چیزوں کو نور پہنچاتا ہے اور زمین اور دیوار نور کے صادر ہونے کی جگہ ہوتے ہیں۔ اور عارضی نور کے ذریعہ جو کہ آفتاب سے حاصل کیا ہے، گھروں کے اندر خصوصاً کو قدرے روشن کر دیتا ہے اور پانی حرارت کا مصدر بن جاتا ہے اور اس حرارت کے ذریعہ جو کہ پانی نے آگ سے لی ہے اور جو چیز اس پانی میں گرتی ہے یا جس چیز پر وہ گرم پانی گرتا ہے اس کو گرم کر دیتا ہے۔ اسی طرح قوت قابضہ اور محرزہ کے عارض ہونے کی وجہ سے کہ وہی عقل و قدرت کے جمع ہونے کا نتیجہ ہے آدمی بھی مالکیت کے صادر ہونے کی جگہ بن جاتے ہیں اور اموال کو مملوک بنا لیتے ہیں۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ عارض ہونے کے لئے فقط ایک مرتبہ اور سایوں اور عکس ہونے کو ایک دفعہ ہی منعکس ہونا نہیں ہے بلکہ موصوف بالذات سے سینکڑوں اتار اور صد ہا عکس ایک درجے سے دوسرے درجے کی طرف متصور ہوتے ہیں۔ چاند آفتاب سے فائدہ حاصل کرتا ہے اور آئینہ چاند سے اور درو دیوار آئینے سے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور اسی طرح اگر دوسرے آئینے بڑھتے چلے جائیں تو آفتاب کے نور کا فیض ان آئینوں میں منتقل ہونے اور پھیلنے کا سلسلہ بے انتہا درجے تک خیال میں آتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ ہر بعد میں آنے والا مرتبہ پہلے مرتبے سے ضعیف ہوتا چلا جائے گا۔ جب ہم نے پیش نظر بحث میں غور کیا تو اصلی مالک یعنی اللہ تعالیٰ وحدہ لا شریک لہ کے درمیان اور ہم تم مجازی مالکوں کے درمیان ہم نے ایک واسطہ اور وسیلہ پایا۔ مگر آخر وہ ذریعہ اور واسطہ کون ہے تو لولا کہ لما خلقت الافلاک کے مضمون کے مطابق حبیب پاک ﷺ جس طرح آفتاب کی روشنی آئینے کے ذریعے درو دیوار اور زمین و مکان پر پڑتی ہے اسی طرح بندوں اور خدا کے درمیان ملکیت کی تجلی کا ذریعہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اللہ کی ملکیت کا نور حضور پر نور صلی اللہ علیہ وسلم پر پڑا اور آپ کے ذریعے دوسروں کو ملکیت نصیب ہوتی۔ اگر سرور کائنات نہ ہوتے تو یہ ملکیت و مالکیت کچھ نہ ہوتی۔ بعینہ جس طرح سورج اور زمین کے درمیان چاند اوٹ بن کر زمین پر روشنی ڈالتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان مدینے کا چاند اوٹ بن کر بندگان خدا کو ملکیت کی روشنی سے منور اور مالا مال کرتا ہے۔ مترجم

جناب آفتاب عالم تاب، حقیقت سے واقف، وسیلہ کبریٰ، برزخ علیا ﴿برزخ

علیا۔ بڑا واسطہ۔ مترجم﴾

اللہ کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے اور اللہ کے درمیان واسطہ پایا یعنی جس طرح رات کے وقت چاند درمیان میں آجاتا ہے اور آفتاب اور زمین اور زمین والوں کے درمیان (چاند) اوٹ بن جاتا ہے اور اس کے ذریعہ ہم آفتاب کے نور سے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور یقین سے جانتے ہیں کہ اگر چاند درمیان میں نہ ہوتا تو چاندنی رات کا جلوہ ہمیں میسر نہ ہوتا۔ اسی طرح محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پاک اگر (ہمارے اور خداوند تعالیٰ کے درمیان نہ آتی اور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود خداوند تعالیٰ اور دوسرے آسمانی فیوض کا ذریعہ نہ ہوتا تو خداوند تعالیٰ کی مخلوقات اور خاص طور پر مؤمن مرد اور مؤمنہ عورت کا وجود دنیا میں نہ ہوتا۔ اور اس عالم شہادت کو (جس کو دنیا کہتے ہیں) دیکھ نہ پاتے (یعنی دنیا ہی پیدا نہ ہوتی۔ اگر اللہ تعالیٰ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پیدا نہ کرتے۔)

اس باریک تحقیق کا منشاء ایک گہری بات ہے۔ اگر میں اس پر مکمل طور پر قلم اٹھاؤں تو یہ ایک دو ورق ایک لمبی کتاب بن جائیں گے۔ اور اگر مختصر لکھوں تو مقصد پورے طور پر ادا نہ ہوگا۔ اس لئے میں حیران ہوں کہ کیا کروں کبھی میرے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ ”آب حیات“ ﴿آب حیات۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی مشہور کتاب۔ ۱۲۸۶ھ جس میں حیات النبی کے مسئلے کو بیان کیا گیا ہے۔﴾

اور ”تذییر الناس“ ﴿تذییر الناس“ مولانا کا مشہور غلغلہ انداز رسالہ جو سب سے پہلے مطبع صدیقی بریلی میں ۱۲۲۹ھ ۱۸۷۳ء میں ایک استثناء کے جواب میں چھاپا گیا۔ فتویٰ پوچھنے والے خود مولانا محمد احمد حسن تھے۔ مترجم﴾

کا حوالہ دے چھوڑوں جو اس اثناء میں مطبع صدیقی (..... مطبع صدیقی: مولانا محمد احسن صاحب صدیقی نانوتوی کا مطبع صدیقی جو انہوں نے ستمبر ۱۸۶۲ء سے پہلے



بریلی میں قائم کیا جو ان کی اور ان کے بھائی مولانا محمد منیر کی شرکت میں محلہ خواجہ قطب میں قائم تھا جو تقریباً سولہ سال تک رہا۔ یہ مطبع علوم شاہ ولی اللہ کی اشاعت کے لئے قائم کیا گیا۔ اور تصانیف شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ اور بھی دوسری کتابیں یہاں چھپیں اور شائع ہوئیں۔ (مولانا محمد احسن از ایوب صاحب قادری) میں چھپی ہے۔ اور کبھی میرے دل میں آتا ہے کہ قلم کی باگ ڈھیلی چھوڑ دوں۔ اس لئے بہت کچھ سوچ بچار کے بعد میں نے اپنی مصلحت خود اس بات میں دیکھی کہ کچھ یہاں بھی مختصر طور پر لکھ دوں۔

## مطلب خاتم النبیین

بشتو۔ در صفت پاک شاه لولاک جائی می فرماید خاتم النبیین و در جائے ارشاد است "النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ" معنی "خاتم النبیین" در نظر ظاہر ہرستان ہمیں باشد کہ زمانہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم آخرست از زمانہ گلشتہ و باز نبی دیگر نخواہد آمد۔ مگر میدانی این سخنی است کہ مدحی است دران نہ ذمی۔ باز با جملہ "مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ" این معنی راجہ علاقہ کہ ازاں استلزام فرمودہ، فرمودند "وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتِمَ النَّبِيِّينَ"۔

سنو۔ شاہ لولاک پاک کی صفت میں اللہ تعالیٰ ایک جگہ "خاتم النبیین" خاتم: بمعنی مہر اور انگوشی (منجد) "خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ" اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں اور کانوں پر مہر لگا دی۔ (قرآن کریم) یہ لفظت کے زبر کے ساتھ ہے۔ خاتم اور خاتم سے مراد کسی قوم کے آخر میں ہونا۔ خَتَمُ الْقَوْمِ وَ خَاتَمُهُمْ وَ خَاتِمُهُمْ۔ ان میں کا آخر لہذا خاتم النبیین کے معنی یہ ہوئے کہ سب نبیوں کے ختم پر۔ یعنی آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔ فرماتے ہیں اور ایک جگہ ارشاد ہے کہ نبی ﷺ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ۔ یہ آیت پارہ نمبر ۲۱، سورہ احزاب رکوع نمبر ۱ میں موجود ہے۔ حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ مذکورہ آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں: "مومن کا ایمان اگر غور سے دیکھا جائے تو ایک شعاع ہے اس نور اعظم کی جو آفتاب نبوت سے پھیلتا ہے۔ آفتاب نبوت و منبر علیہ

الصلوة والسلام ہوئے۔ بنا بریں مؤمن اگر اپنی حقیقت سمجھنے کے لئے حرکت فکری شروع کرے تو اپنی ایمانی بستی سے بیشتر اس کو پیغمبر علیہ السلام کی معرفت حاصل کرنی پڑے گی۔ اس اعتبار سے کہہ سکتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود مسعود ہماری ہستی سے بھی زیادہ ہم سے نزدیک ہے۔۔۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہماری وہ ہمدردی اور خیر خواہانہ شفقت فرماتے ہیں جو ہمارا نفس بھی اپنی نہیں کر سکتا۔ اسی لئے پیغمبر کو ہماری جان و مال میں تصرف کرنے کا وہ حق پہنچتا ہے جو کسی کو حاصل نہیں۔“ مترجم (صلی اللہ علیہ وسلم) ایمان والوں پر ان کی جانوں سے زیادہ حق رکھتے ہیں۔“ خاتم النبیین کے معنی سطحی نظر والوں کے نزدیک تو یہی ہیں کہ زمانہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم گذشتہ انبیاء کے زمانے سے آخر (حضرت مولانا کی اس عبارت کا مطلب بہت وسیع ہے وہ یہ فرما رہے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ذاتی اور نبوت زمانی دونوں ختم ہیں۔ نہ یہ کہ آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا بلکہ پہلے نبی بھی آپ ہی کی نبوت کا فیض ہیں۔ گویا نبوت بہ حیثیت مقام و مرتبہ بھی آپ پر ختم ہے۔ اور بہ حیثیت زمانہ بھی کہ آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔ چنانچہ اگلی عبارت میں فرماتے ہیں۔ بلا حلف فرمائیے۔ مترجم) کہ ہے اور اب کوئی نبی نہیں آئے گا۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ یہ ایک ایسی بات ہے کہ جس میں (خاتم النبیین) صلی اللہ علیہ وسلم کی نہ تو کوئی تعریف ہے اور نہ کوئی برائی ہے پھر ”محمد صلی اللہ علیہ وسلم تم میں سے کسی مرد کے باپ نہیں ہیں“ کے جملے کو اس معنی سے کیا تعلق کہ اس سے استدراک (معنی خاتم النبیین اور ختم نبوت کے یہ ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت آفتاب کے نور کی طرح ذاتی ہے۔ اور جیسا کہ آفتاب کا نور کسی اور سے حاصل نہیں ہوا اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت بھی کسی اور نبی سے حاصل نہیں ہوئی۔ بلکہ دوسرے انبیاء آئینے کے (مانند جو آفتاب سے نور حاصل کرتا ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نور نبوت حاصل کرتے ہیں۔ گویا نبوت مکانی جب آپ پر ختم ہوگئی تو نبوت زمانی بھی ختم ہوگئی۔ چنانچہ اگلی عبارت میں فرماتے ہیں: ”چوں این چنین باشد آمدن نبی دیگر بعد آن سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم خود ممنوع بود“ (جب صورت حال یہ ہے کہ سارے انبیاء آپ کی نبوت سے مستفید ہیں تو آپ کے بعد کسی دوسرے نبی کا آنا خود بخود ناممکن ہے۔“

لہذا یہ عبارت صاف بتاتی ہے کہ مولانا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت کو ختم قرار دیتے ہیں اور آپ کے بعد کسی اور نبی کے آنے کے ہرگز قائل نہیں۔ چنانچہ ”مناظرہ عجیبہ“ میں تحریر فرماتے ہیں: ”بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی اور نبی کے ہونے کا احتمال نہیں جو اس میں تامل کرے اس کو کافر سمجھتا ہوں۔“ (مناظرہ عجیبہ ص ۱۰۳)

چنانچہ تمام علمائے دیوبند کا یہ عقیدہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی قسم کا کوئی نبی نہیں آئے گا۔ مترجم لکھ فرمایا ”لیکن اللہ کے رسول اور خاتم النبیین“۔ (سب نبیوں کے ختم پر ہیں) بیان القرآن

## محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں

اگر از من پرسی معنیش این است کہ نبوة دیگران مستفاد از حضرت محمدی ست صلی اللہ علیہ وسلم و نبوت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم در عالم اسباب مستفاد از نبوت دیگران نیست پس چنان کہ نور، قمر از آفتاب است و نور آفتاب از نور دیگر نیست بلکہ قصہ استفادہ اختتام یافت ہم چنین نبوت دیگران و نبوت نبی آخر الزمان را باید شناخت صلی اللہ علیہ وسلم و چون این چنین باشد آمدن نبی دیگر بعد آن سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم خود ممنوع بود بعد طلوع آفتاب تا غروب نور شفق چنان کہ حاجت نور کو اکب و نور قمر نیفتد ہمچنین بعد طلوع این آفتاب نبوت تا بقاء نور کلام اللہ کہ از فیوض اوست و مشابہ نور شفق است حاجت نور نبوة دیگران نباشد و میدانی کہ بعد ارتفاع کلام ربانی ازیں جہان فانی آمدن قیامت تقلیر یافته ورنہ بشرط بقاء عالم آن وقت اگر نبی دیگر آید مضائقہ نبود۔“

چون این قدر دریافتی خود دانستہ باشی کہ ہمہ انبیاء از در یوزہ گران در دولت احمدیہ اند صلی اللہ علیہ وسلم مگر جملہ ”النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ“ اگرچہ شخصیتہ مینماید لیکن حکمش حکم کلی است چہ محمول قضیہ را بعنوان مشتق موضوع وابستہ اند۔ این وقت این کلام بمثابہ آنست کہ گویند ”هَذَا السَّيِّدُ الْحَسَنِيُّ وَالْحُسَيْنِيُّ مُسْتَحَقُّ الْعَظِيمِ وَالتَّكْرِيمِ“ این کلام اگرچہ بغرض تعظیم یک کس مشاراً الیہ صدور یافته باشد مگر ہر کہ ذوق لہم داردمی شناسند کہ استحقاق تعظیم درین یک نیست بلکہ ہر سید یکہ باشد استحقاق این تعظیم دارد ہمیں سان این جا باید شناخت۔

## محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں

اگر مجھ سے پوچھتے ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ دوسرے نبیوں کی نبوت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے فیض یاب ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت دنیا میں دوسروں کی نبوت سے فیض یاب نہیں ہے پس جیسا کہ چاند کی چاندنی سورج سے ہے اور آفتاب کا نور کسی اور نور سے نہیں ہے بلکہ (حضور کو) حصول فیض اور کسی سے حاصل ہونے کا معاملہ ہی ختم ہو گیا۔ اسی طرح دوسروں کی نبوت اور نبوت آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کو سمجھنا چاہئے جب صورت حال یہ ہو تو پھر کسی اور نبی کا سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آنا خود بخود ممنوع ہو جاتا ہے اور باقی نہیں رہتا جس طرح سورج نکلنے کے بعد نور شفق کے ختم ہونے تک چاند اور ستاروں کی روشنی کی ضرورت نہیں پڑتی اسی طرح اس آفتاب نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے طلوع ہونے کے بعد قرآن شریف کے نور باقی رہنے تک کہ آپ کے فیوض میں سے ہے اور نور شفق کے مشابہ ہے دوسروں کی نبوت کے نور کی ضرورت نہیں رہتی۔ اور آپ جانتے ہیں کہ اس دنیا سے کلام اللہ کے اٹھ جانے کے بعد قیامت کا برپا ہونا اللہ کا طے شدہ حکم ہے۔ ورنہ دنیا کے ہوتے ہوئے اگر کوئی اور نبی آئے اس مثال میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اور بھی وضاحت فرمادی کہ سرکارِ مدینہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔ ساتھ میں عقلی دلیل بھی پیش کی یا اسے تمثیل کہئے کہ آفتاب جب چمپ جاتا ہے تو اس کے بعد کی سرخی میں بھی روشنی رہتی ہے۔ لہذا کسی اور سورج کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کا آفتاب نبوت اگر چہ چمپ گیا مگر اس کی سرخی یعنی قرآن مجید باقی ہے۔ لہذا جب تک شفق کی طرح قرآن کریم باقی ہے کسی اور نبی کی ضرورت نہیں۔ ہاں جب قرآن کریم ہی اٹھ جائے گا تو پھر قیامت آجائے گی۔ لہذا آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد مولانا محمد قاسم صاحب کے اعتقاد کے مطابق کوئی نبی نہیں آئے گا۔ سمجھئے۔ مترجم آئے تو مضائقہ نہیں۔ (مگر دنیا رہے گی نہیں لہذا کوئی نبی بھی نہیں آسکتا۔ انوار)

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب خود سمجھ لو کہ تمام انبیاء علیہم السلام محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے در دولت کے گدا ہیں لیکن جملہ النبی اولی بالمؤمنین اگرچہ تخصیہ معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا حکم ہر ایک پر ہے۔ کیونکہ قضیہ ﴿قضیہ علم منطق میں ایسے کو کہتے ہیں جس میں صحیح اور جھوٹ کا احتمال ہو۔ جیسے زیند قائم (زید کھڑا ہے) ایک ایسا جملہ ہے کہ اس میں صحیح اور جھوٹ دونوں کا احتمال ہے ہو سکتا ہے کہ زید کھڑا ہو اور ہو سکتا ہے کہ نہ کھڑا ہو۔ بہر حال منطق میں قضیہ اور نحو میں جملہ خبریہ ایک ہی سمجھ لیجئے۔ علم نحو میں زیند قائم میں زیند مبتدا کہلاتا ہے اور قائم خبر۔ لیکن منطق میں زیند موضوع اور قائم محمول کہلاتا ہے۔ لہذا اگر یہ موضوع کوئی محین شخص ہو تو اس کو قضیہ تخصیہ کہا جاتا ہے۔ ”النبی“ موضوع ہے اور ”اولی بالمؤمنین“ محمول ہے۔ نبی سے مراد شخص محین یعنی آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات ہے لہذا یہ جملہ قضیہ تخصیہ ہوا۔ مترجم ﴿

کے محمول (اولی بالمؤمنین) کو موضوع (یعنی النبی) کے اشتقاقی عنوان (یعنی نبوت کے ساتھ وابستہ کیا ہے۔ اس وقت یہ کلام اس بات کی مانند ہے کہ ہم کہیں کہ حسنی اور حسینی سید تعظیم اور تکریم کا مستحق ہے۔ یہ کلام اگرچہ ایک خاص شخص متعین کی عزت کے لئے بولا گیا ہے۔ مگر جو شخص ذرا سی بھی سمجھنے کی استعداد رکھتا ہے وہ پہچانتا ہے کہ اس میں صرف ایک ہی سید کو تعظیم کا حق دار نہیں ٹھہرایا گیا، بلکہ جو سید بھی ہو اس تعظیم کا حق دار ہے۔ اسی طرح یہاں ﴿یعنی ہر نبی اپنی امت کے مؤمنین کی جان و مال پر ان سے زیادہ تصرف کا حق رکھتا ہے۔ مترجم ﴿بھی سمجھنا چاہئے۔

## تفسیر اولیٰ در تفسیر اولیٰ بالمؤمنین

اکتوں باشند کہ اولیٰ بمعنی اقرب است یا احب یا اولیٰ بالتصرف دریں معنی ثلاثہ اگر بغور دیدہ شود باہم ربط تلازم است۔ اقربۃ علۃ احیۃ و اولویۃ است و بدین سبب احیۃ و اولویۃ از اقربیت جدا نیفتد۔ مگر قصہ برعکس نیست چہ این مفہومات ثلاثہ ہی ضم ضمیمہ خود ہرین قدر شاہداند کہ علۃ کیست و معلول کلام۔

مگر ہاں اگر در تعقل و تصور اقربۃ مشار الیہا وقتی باشد این معما حل نتوان شد۔ بناء علیہ می نگارم کہ علۃ رami توان گفت کہ از معلول خود بہ نسبت ذات

... ہر معلول علت سے پیدا ہوتا ہے۔ ہر معلول ذاتِ خود ہی علتِ عللہ نہ ہو سکتا ہے۔  
 اگرچہ اس میں بعض اوقات معلول را از مادہ الہیہ تشریح ہوتا ہے کہ  
 الریاض صلب الارض علی نور القاب را کہ ہر زمین التدریج در عرف مادہ ہوب  
 دھوب کہتے ہیں اگر ہر سلسلہ مادہ الہیہ کہتے ہیں کہ الریاض صلب الارض  
 اوست جواب "قل الروح من امر ربی" کہ ہر سوال "یَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ"  
 ارشاد شد از ہمیں قسم است و "من عرف نفسه فقد عرف ربه" نیز از ہمیں  
 جانتے ہر شخص کہ معلول ایک معنی اضافی باشد مثل فوقیہ و تحتیہ کہ ثقلش  
 ہر ثقل علی موقوف باشد۔ لہٰذا اگر معلول خود خواہد کہ خود  
 را در ہاہم معلول علت خود را در ہاہم ہاں خود را خواہد دریافت چون دریں  
 حرکت علمی معلول را علیہ در راہ می افتد و ذات خود بعد ازاں می آید۔ اگر  
 گویند "العللہ اقرب الی الا ول من نفسه" بجای باشد۔ و میدان  
 حرکت دیگر سوائے حرکت علمی و انفصال فکری متصور نیست۔ و این قسم  
 قرب در مہائیات مہائیات کی جمع ہے۔ جس کے معنی مخالفت کے ہیں۔ ایسی دو چیزیں  
 جو ایک دوسرے کے خلاف ہوں جیسے انسان اور گھوڑا۔ انسان گھوڑا نہیں ہوتا۔ گھوڑا انسان نہیں  
 ہوتا۔ واضح رہے کہ علمائے منطق کے نزدیک کلیات میں چار قسم کی نسبتیں ہوتی ہیں: (۱) نسبت  
 تساوی۔ (۲) نسبت تبائن (۳) نسبت عام خاص مطلق (۴) نسبت عام خاص من وجہ۔

(۱) انسان اور ناطق: میں تساوی کی نسبت ہے۔ ہر انسان ناطق، اور ہر ناطق انسان  
 ہوتا ہے۔ لہٰذا ہر ایک کی نسبت ہے۔

(۲) انسان اور گھوڑا: ان دونوں میں تبائن اور اختلاف کی نسبت ہے۔ انسان پر گھوڑا  
 ہوتا مصادق نہیں آتا اور گھوڑے پر انسان ہوتا مصادق نہیں آتا۔

(۳) حیوان اور انسان: ان دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ حیوان عام  
 اور انسان خاص ہے۔ اس نسبت میں۔ حیوان کا لفظ ہر انسان پر بولا جاسکتا ہے لیکن ہر  
 حیوان کو انسان نہیں کہہ سکتے۔

(۴) ابیض (سفید) اور حیوان: ان دونوں میں عام خاص من وجہ کی  
 نسبت ہے۔ ابیض کا لفظ بعض حیوانوں پر بولا جاسکتا ہے۔ جیسے بطخ  
 لیکن بعض حیوان ابیض نہیں ہوتے جیسے ہاتھی وغیرہ۔ مترجم

یا موصوفات و اوصالیہ کہ مفاد الصفات الہا قضیۃ التفاتیہ باشد ممکن  
 نیست۔ در مہائیات ہر بعد باشد و در اتفاقیات نیز تبائن ماہیت و نفس و حقیقہ

می بود. اگرچه در محل واحد چنان مجتمع شوند که زید و عمر و در مکان واحد یعنی حدود و اطراف یکے به دیگرے بچسبند نور و سایه شان بهم مقترن شوند مگر در ماهیت تبائن است. یکے با دیگرے علاقه ندارد. این قسم قرب نیست که مصداق اقرب الیه من نفسه یکے به نسبت دیگر شے. باشد این جا نفس خود اقرب است بلکه قرب نیز این جا حکم بعد وارد "والعاقل تکفیه الاشارة" اندرین صورت هر نبی را با مؤمنان امة خود علاقه علیه باشد و اوشان را وربط معلولیه. و سابق دانسته که انبیاء دیگر باحضرت صلی الله علیه وسلم همین ربط دارند. نظر برین انبیاء دیگر همچو آئینه کے درمیان آفتاب و اندرون خانها که مقابل آفتاب نباشند واسطه میاشد مابین خاتم نبوة و افراد امة خود واسطه باشند و میدانی که وصف نبوة کمالی است از کمالات علمی که همچو ضحک و بکا و غضب و غیره اوصاف معلومه دو مرتبه دارد بالقوه و بالفعل. مرتبه بالفعل از معلولات موصوف بالذات تنها نباشد. اگر میاشد باقتران تحریکات اسباب خارجی میاشد اگر بادرنداری بنگر قمر و آفتاب مستبرانند مگر این استعاره را ضرور نیست که درو دیوار، خانه و کاشانه ازان ها بهره مند شوند و قتیکه شمس و قمر از دائرة افق رخت بیالامی کشند درین حرکت هر که مقابل آنها می آید ازان ها منور میگردد. و هر که نمی آید نمیکرد و همچنین مرئی گردیدن شمس، قمر استارة مذکور را لازم نیست. ممکن است که شمس و قمر منور باشند مگر بینندگان نگاه بسوی آنها نکنند یا در محاق و حجاب باشند. غرض تعدی اوصاف یا وقوع وصف دیگر بران اوصاف و محل آن افعال گردیدن که آن اوصاف قابل آن افعال است لازم نیست.

چون ظهور فعلیت منحصر درین دو قسم است و فعلیه هر قسم که باشد از فیوض موصوف بالذات است. لا جرم در نبوة که در انبیاء دیگر از فیوض حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه وسلم است. مرتبه قوه هم از فیوض باشد مگر مرتبه قوه را میدانی که از لوازم دولت اوشان است.

نه از عوارض مفارقه... چه بهر نبوة اول ضرورة علم است و ثانیاً ضرورت همت و اراده و مرتبه قوه این هر دو صفت از لوازم ذاتیه ارواح است. نظر برین ارواح دیگر انبیاء شعبهء روح پر فتوح محمدی صلی الله علیه وسلم باشند و همین طور ارواح اُمّتیان انبیاء پیشین شعبهء ارواح اوشان. و این طرف ارواح این امة نیز از فیوض محمدی است صلی الله علیه وسلم اگر فرق است همین قدر است که ارواح انبیاء پیش خاتم النبیین صلی الله علیه وسلم به منزله قمر اند پیش آفتاب. و ارواح این امة به منزله انوار زمین و دیوار. اندرین صورة نور محمدی صلی الله علیه وسلم

در جملہ انبیاء و مومنین سابقین (۶) و لاحقین بالضرور ساری باشد و آن قوۃ علمیه و عملیه کو قوۃ قابضہ گو یا نسخۂ مرکب ازین دو بسیط ست۔ یکی از عطا پاء محمدی صلی اللہ علیہ وسلم باشد۔

غرض سرمایۂ مالکیۃ دیگر اہل ایمان از آن آن بادشاہ دو جہان است و مابین آنسرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم و باقی ایمانداران از انبیاء کرام و امتیان همان نسبت ست کہ در آفتاب و قمر و غیرہ اشیاء ست کہ نور شان بالعرض ست و مستفاد از آفتاب کہ نورش بظاہر بالذات ست۔ یعنی این جا نیز کمال علمی و عملی و موجبات مالکیۃ یک طرف بالذات ست و یکطرف بالعرض و میدانی کہ اوصاف عرضیہ اگرچہ در ہادی النظر از آن معروضات اعنی موصوفات بالعرض نمایند۔ لیکن در نظر حقیقۂ شناس قصہ بنوع دیگرست آن جملہ این اقسام اوصاف را از آن موصوف بالذات ہندارد۔ بناءً علی هذا مملوکات دیگر انبیاء کرام علیہم السلام و امتیان اوشان و ہم مملوکات این امۃ در حالت مالکیۃ دیگران نیز از مملوکات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باشد۔

این وقت معنی برزخیۃ کبریٰ و وسیلہ بودن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و استحقاق مقام وسیلہ کہ در دعاء اذان استدعاء آن بہر آن سرور دو جہان صلی اللہ علیہ وسلم و ہم آنکہ در آیۃ ”وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَى الْخ“ و همچنین در آیۃ ”مَا آتَاكَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرْبَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَى“ کہ لفظ رسول را ہلام جداگانہ بنو اختہ، اشارہ بہ برزخیۃ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم در میان خدا تعالیٰ و مخلوقات فرمودہ اند و اشعار باختیار کلی اوشان بعد خود نمودہ اند و بر مالکیۃ عامہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گواہی دادہ اند، ہمہ را محقق دریافتہ باشی و ہمہ دانستہ باشی کہ خلافت مشار الیہا در آیۃ ”إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً“ بہ جمیع الوجوہ خواہ باعتبار ملک خواہ باعتبار حکومت اگر نصیب شد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم را نصیب شد۔

## اولی بالمومنین میں لفظ اولیٰ کی تفسیر

اب سنئے کہ (۱) اولیٰ اقرب کے معنی میں ہے (۲) یا احب یا (۳) اولیٰ بالتصرف کے۔ ان تینوں معنوں میں اگر غور سے دیکھا جائے تو آپس میں لازم اور ملزوم کا تعلق ہے۔ اقربیت (زیادہ قرب) علت ہے۔ احبیت (زیادہ محبوب ہونے) اور اولویت (زیادہ مقدم ہونے) کی۔ کہ یہ دونوں یعنی احبیت اور اولویت اقربیت



سے جدا نہیں ہو سکتیں۔ ہاں قصہ برعکس اور الٹا نہیں ہے کیونکہ تینوں مفہوم اپنے ساتھ کسی اور چیز کو ملائے بغیر اتنی بات پر گواہ ہیں کہ علت کا لازم، ملزوم علت و معلول سبب اور مسبب، جب ایک چیز کے ساتھ دوسری چیز کا ہونا ضروری ہو تو ان میں ایک چیز لازم اور دوسری ملزوم کہلاتی ہے۔ جیسے سورج کے نکلنے کے ساتھ دن کا ہونا لازم ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ سورج تو ہو اور دن نہ ہو۔ لہذا ان میں سے ایک لازم اور دوسرا ملزوم ہے۔ لازم اور ملزوم آپس میں جدا نہیں ہو سکتے۔ لیکن سبب اور مسبب جدا ہو سکتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ سبب ہو تو مسبب بھی ضرور ہو۔ جیسے بادل بارش کا سبب ہے۔ لیکن ابر ہو اور بارش نہ ہو یہ ممکن ہے۔ علت معلول میں بھی لازم و ملزوم کا تعلق ہے۔ جہاں علت ہوگی۔ وہاں معلول ضرور ہوگا۔ جیسے سورج اور دن۔ سورج دن کی علت اور دن معلول ہے۔ سورج یعنی علت سے معلول یعنی دن جدا نہیں ہو سکتا۔ مترجم کہے کون ہے اور معلول کا جو تعریف اوپر گزر چکی اس کے علاوہ دوسرے لفظوں میں مولانا نے معلول کو ان الفاظ میں آسان طور پر بیان فرمایا کہ معلول علت کا اثر ہوتا ہے۔ جیسے دھوپ سورج کا اثر ہے کہ کون مگر ہاں اگر مذکورہ اقربیت کے..... تصور کرنے اور سمجھنے میں دشواری ہو تو یہ معاملہ نہیں ہو سکتا۔ اس بناء پر میں لکھتا ہوں کہ علت کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنے معلول سے اپنے معلول کی ذات کی بہ نسبت بھی زیادہ قریب ہے۔ کیونکہ معلول کا خود اپنی ذات کا سمجھنا علت کے سمجھے بغیر نہیں ہو سکتا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ معلول کی اس سے زیادہ تعریف اور تشریح نہیں کر سکتے ہیں کہ فلاں علت کا اثر ہے۔ سورج کی روشنی کو جو زمین پر پڑتی ہے جس کو ہمارے عرف میں دھوپ کہتے ہیں اگر معلوم کریں تو اس سے زیادہ کیا کہہ سکتے ہیں کہ وہ آفتاب کا اثر ہے۔ یا اس کا فیض ہے۔ (کفار کے) رُوح کے بارے میں سوال کا جواب نہ ”رُوح امر ربی“ یعنی امر ربی سے وجود میں آتی ہے ادھر امر ربی ہوا اور ادھر سورج کے نکلنے سے دھوپ کی طرح رُوح پیدا ہو گئی۔ تو یہ رُوح ہے۔ مترجم کہے کا ارشاد بھی اسی قسم سے ہے اور جس نے اپنے آپ کو یعنی انسان کے اپنے نفس کی معرفت علت ہے خدا کی معرفت کی جو معلول ہے۔ مترجم کہے کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔ بھی اسی طور سے ہے۔ غرضیکہ

معلول اور نچائی اور نچائی کی طرح پر ایک نسبتی ﴿ایک چیز دوسری چیزوں کے تعلق کے ساتھ جو پوزیشن حاصل کرتی ہے، اس کو نسبت کہتے ہیں۔ مثلاً میز کرے کے اندر چھت کی نسبت سے نیچی اور فرش کی نسبت سے اونچی۔ بس یہی نسبت کے تعلق کا مطلب ہے اور اس باہمی تعلق کی بناء پر جو اونچائی اور نچائی سمجھ میں آتی ہے۔ اس کو مفہوم نسبتی کہتے ہیں۔ مترجم﴾ مفہوم ہوتا ہے۔ کہ اس کا سمجھنا علت کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے اس صورت میں اگر معلول خود چاہے کہ اپنے آپ کو دریافت کر لے تو پہلے اسے چاہئے کہ اپنی علت کو دریافت کرے پھر اپنے آپ کو دریافت کرے گا۔ چونکہ اس علمی حرکت میں، علت اپنے معلول کو راستے میں ملتی ہے اور اپنی ذات علت کے بعد آتی ہے اس لئے اگر یہ کہیں کہ علت معلول سے اس کی ذات کی بہ نسبت زیادہ قریب ہے تو درست ہوگا۔ اور تمہیں معلوم ہے کہ اس میدان میں کوئی بھی حرکت (یعنی وضعی یا عینی) علمی حرکت اور فکری انتقال کے سوا متصور نہیں ہے۔ اور اس قسم کا قرب ایک دوسرے کی بالکل مخالف چیزوں، یا نہ ان موصوفات میں اور ان کی صفات میں کہ ان کے متصف ہونے کا مفاد قضیہ ﴿قضیہ اتفاقیہ: گذشتہ حاشیے میں ہم بتا چکے ہیں کہ قضیہ وہ قول کہلاتا ہے علم منطق میں قضیہ اتفاقیہ کی مثال یہ ہے: ”اذا کان الانسان ناطقا افالاحمار ناهق“ جب انسان بولنے لگے تو گدھا بھی ہینچو

ہینچو کرے۔ گویا انسان کے بولنے پر گدھا بھی بولنے لگے تو یہ اتفاقیہ بات ہے۔ مترجم﴾ اتفاقیہ ہو، ممکن نہیں ہے۔ ایک دوسرے کی مخالف چیزوں میں بہت فرق ہوتا ہے اور اتفاقیہ پیش آنے والے امور میں بھی ماہیت اور ذات اور حقیقت کا اختلاف ہوتا ہے اگرچہ ایک ہی مقام پر وہ اس طرح جمع ہو جائیں جیسا کہ زید اور عمر و ایک ہی مکان میں جمع ہو جائیں۔ یعنی ایک کی حدود دوسرے کی حدود سے مل جائیں اور ان کا نور اور سایہ آپس میں ایک دوسرے میں پیوست ہو جائے لیکن اصلیت میں پھر بھی ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہیں۔ اس قسم کی نزدیکی نہیں ہے کہ اپنی ذات کی بہ نسبت دوسرے کے زیادہ قریب ہوں۔

یہاں پر اپنی ذات زیادہ قریب ہے، بلکہ قرب بھی یہاں دُوری کا حکم رکھتا ہے اور عقل مند کے لئے اشارہ ہی کافی ہے۔ اس صورت میں ہر نبی کو اپنی امت کے ایمان والوں کے ساتھ علیت ﴿مطلب یہ ہے کہ اُمت کے لوگوں کے ایمان لانے کی علت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی ہونا ہے اور اُمت کا مسلمان ہونا نبی کی نبوت کا معلول یا اثر ہے۔ مترجم﴾ کا تعلق ہوگا اور اُمتیوں کو اس نبی کے ساتھ معلول ہونے کا تعلق۔ اور آپ نے پہلے جان لیا ہے کہ دوسرے انبیاء آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بھی یہی تعلق رکھتے ہیں۔ اس پر نظر کرتے ہوئے دوسرے انبیاء اُس آئینے کی مانند جو کہ آفتاب اور گھروں کے اندرونی حصوں کے درمیان جو کہ آفتاب کے سامنے نہیں ہیں، واسطہ ہوتا ہے۔ خاتم نبوت یعنی محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اور اپنی اُمت کے لوگوں کے درمیان واسطہ ہوتے ہیں۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ وصف نبوت علمی کمالات میں سے ایک کمال ہے جیسا کہ ہنسی اور رونا اور غصہ وغیرہ۔ اوصاف معلومہ کے دو مرتبے ہیں۔

(۱) بالقوہ ﴿بالقوہ: کسی میں کسی کمال یا صفت کا موجود ہونا درانحالیکہ ابھی اس صفت یا کمال کا اس شخص سے ظہور نہ ہوا ہو۔ مثلاً کسی شخص میں سخاوت کا کمال موجود ہے اور اس کی طبیعت سخاوت کی طرف رجحان رکھتی ہے، تو اگرچہ اس نے سخاوت کا کام نہ بھی کیا ہو لیکن طبیعت میں سخاوت کی قوت جوش مارتی ہے۔ اسی کا نام بالقوہ سخاوت ہے۔ مترجم﴾

(۲) بالفعل ﴿بالفعل: جب کسی کا کوئی کمال یا وصف عمل میں ظاہر ہوتا ہے تو اس کو بالفعل کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ مترجم﴾

مرتبہ بالفعل معلولات موصوف سے ذاتی طور پر تنہا نہیں ہوتا۔ اگر ہوتا ہے تو اسباب خارجیہ کے متصل ہونے سے ہوتا ہے۔ اگر تمہیں یقین نہیں آتا تو دیکھو کہ چاند اور سورج روشن ہیں۔ لیکن اس روشنی کے لئے ضروری نہیں کہ درود یوار، خانہ و کا شانہ ان سے حصہ حاصل کریں جس وقت کہ سورج اور چاند افق کے دائرہ سے اوپر کو بلند ہوتے ہیں تو اس بلند ہوتے وقت جو کوئی ان کے سامنے آتا ہے وہ ان سے روشن ہو

جاتا ہے اور جو سامنے نہیں آتا روشن نہیں ہوتا۔ اسی طرح سورج اور چاند کا دکھائی دینا مذکورہ روشنی کے لئے لازم نہیں ہے ممکن ہے کہ سورج اور چاند روشن ہوں لیکن دیکھنے والے ان کی طرف نگاہ نہ رکھتے ہوں یا چاند اور سورج، محاق اور اوٹ میں ہو جائیں۔ غرض یہ کہ اوصاف کا دوسروں تک پہنچنا یا کسی اور وصف کا ان اوصاف پر واقع ہونا اور ان افعال کا محل بننا کہ وہ اوصاف ان افعال کے قابل ہیں ضروری نہیں ہے۔

جب فعلیت کا ظاہر ہونا ان دو قسموں میں منحصر ہے اور ہر قسم کا کام جو بھی ہو ذاتی طور پر موصوف کے فیوض کا نتیجہ ہے تو یقیناً دوسرے انبیاء کی نبوت میں حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کا فیضان ہے۔ قوت کا مرتبہ بھی فیوض کا نتیجہ ہے، مگر مرتبہ قوت کو تم جانتے ہو کہ ان کی ذوات کے لوازم میں سے ہے۔

نہ جدا ہونے والے عارضی اوصاف کے لوازم میں سے۔ کیونکہ ہر نبوت کے لئے اول علم ﴿نبوت﴾ کے لئے علم کی ضرورت کا ہونا واضح ہے۔ جب تک نبی کو دین اور شریعت کا پورا پورا علم نہ ہوگا وہ بندوں کی ہرگز ہرگز رہبری نہیں کر سکتا۔ الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمہ الیٰان یا اقرا و ربک الاکرم الذی علم بالقلم علم الانسان ما لم یعلم۔ اور اسی طرح کی بہت سی آیتوں سے پیغمبروں اور انسانوں کے لئے علم کی ضرورت کی طرف وضاحتیں موجود ہیں۔ مترجم ﴿کی ضرورت ہے اور دوسرے ہمت﴾ پیغمبروں کے لئے علم شریعت کے ساتھ دوسری چیز ہمت اور ارادہ ضروری ہیں۔ اگر پیغمبر میں ہمت نہ ہوگی تو مخالفین کا مقابلہ کرنا سخت دشوار ہوگا اور تبلیغ میں بے شمار تکالیف کے لئے ہمت کی سخت ضرورت ہے۔ اسی طرح پیغمبر میں عزم اور ارادے کی قوت بھی ضروری ہے اسی لئے بعض پیغمبروں کو اولوا العزم من الرسل کہا گیا ہے۔ مترجم ﴿

اور ارادے کی ضرورت ہے اور ان دونوں صفتوں کا مرتبہ قوت رُوحوں کے ذاتی لوازم میں سے ہے اس پر نظر رکھتے ہوئے دوسرے انبیاء کی روحیں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پر فتوح کی شاخیں ہوں گی۔ اور اسی طرح پہلے انبیاء کے اُمتیوں کی

روحیں، ان کی روحوں کی شاخیں ہوں گی اور اس طرف اس امت کی روحیں بھی فیوض محمدی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہیں۔ اگر کچھ فرق ہے تو صرف اس قدر ہے کہ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پہلے انبیاء کی روحیں آفتاب کے سامنے چاند کی مانند ہیں اور اس امت کی روحیں، زمین اور درود یوار کے انوار کی جگہ ہیں، اس صورت میں نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء اور اگلے پچھلے مؤمنین میں لازمی طور پر سرایت کرے گا۔ اور وہ (۱) قوت علمیہ اور (۲) عملیہ گویا کہ (۳) قوت قابضہ انہی دو عملی تنہا تہاد و قوتوں کا ملا ہوا نسخہ ہے جو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بخششوں میں سے ایک بخشش ہے۔

غرض یہ ہے کہ دوسرے مؤمنین کی مالکیت کا سرمایہ دو جہاں کے بادشاہ کی ملکیت ہے اور دوسرے مؤمنین، جو کہ دوسرے انبیاء کے امتی ہیں ان کے اور سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان وہی نسبت ہے جو کہ سورج اور چاند وغیرہ اشیاء میں ہے کہ ان کا نور عارضی ہے اور آفتاب سے لیا گیا ہے کہ آفتاب کا نور ظاہری طور پر اس کا اپنا نور ہے یعنی یہاں بھی علمی اور عملی کمال اور مالکیت کے اسباب ایک طرف تو ذاتی ہیں ﴿☆..... ذاتی اسباب جو صاحب کمال کی ذات میں اصلی طور پر ہوں۔ کسی سے عارضی طور پر نہ لئے گئے ہوں۔ مترجم﴾

اور دوسری طرف عرضی ہیں اور تمہیں معلوم ہی ہے کہ عرضی اوصاف اگرچہ ظاہری نظر میں اپنی معروضات ﴿معروضات وہ کہلاتے ہیں جن کو صفات عارض ہوتے ہیں۔ مترجم﴾ یعنی عارضی موصوفات کی ملک معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن حقیقت کو پہچاننے والی نظر میں قصہ کچھ اور ہی طرح کا ہے کہ وہ حقیقت شناس نظر اس قسم کے تمام اوصاف کو اس موصوف بالذات کی ملکیت خیال کرتی ہے۔ اس بناء پر دوسرے انبیاء علیہم السلام اور ان کے امتیوں کی مملوکہ چیزیں اور اس امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مملوکہ چیزیں دوسروں کی مالکیت کی حالت میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مملوکہ چیزوں میں سے ہوں گی۔

اس وقت برزخیت کبریٰ کے معنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وسیلہ و اذان کے بعد کی دعا جس میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وسیلہ ہونا ثابت اور ظاہر ہے یہ ہے: ”اللَّهُمَّ رَبِّ هَذِهِ الدُّعْوَةُ الثَّامَةُ وَالصَّلَاةُ الْقَائِمَةُ ابْنِ مُحَمَّدٍ ابْنِ الْوَسِيلَةِ وَالْفَضِيلَةِ وَابْنِ مَقَامٍ مَحْمُودٍ ابْنِ الْبَدِيِّ وَعَدْتُهُ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ (مشکوٰۃ شریف)“

ترجمہ: ”اے اللہ اس مکمل دعوت کے مالک اور قائم رہنے والی نماز کے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو وسیلہ اور فضیلت عطا فرما اور ان کو مقام محمود پر پہنچا جس کا تو نے ان سے وعدہ فرمایا ہے۔ بے شک آپ وعدے کے خلاف نہیں کرتے۔ مترجم“

ہونا اور مقام وسیلہ کا مستحق ہونا جو کہ اذان کی دُعا میں دو جہاں کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہے محقق طور پر معلوم ہو گئے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس آیت میں جان لو کہ جو کچھ مال غنیمت و مال غنیمت :- غنیمت کا لفظ غنم سے نکلا ہے۔ غنم کے اصلی معنی الغوز بالشیء کسی چیز کے حاصل کرنے کے ہیں۔ امام راغب لکھتے ہیں غنم اصل میں غنم یعنی بکریوں کا حاصل کرنا ہے جو بذریعہ فتح ہو۔ پھر ہر ایک چیز پر جو فتح کر کے دشمنوں سے حاصل کی جائے غنیمت کا لفظ استعمال کیا گیا۔ قرآن کریم سے انفال، غنیمت، فے کے تین لفظ معلوم ہوتے ہیں۔ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ۔ آپ سے یہ لوگ انفال (غنیمت کے مال) کے متعلق پوچھتے ہیں۔ انفال، نفل کی جمع ہے، اس کے معنی زیادہ کے ہیں یعنی واجب سے جو زیادہ ہو وہ نفل ہے۔ اسی معنی میں نفل عبادت ہے۔ اسی لئے مال غنیمت کو نفل کہا جاتا ہے مگر اس میں اختلاف ہے کہ کس قسم کی غنیمت پر یہ لفظ بولا گیا ہے۔ بعض نے انفال اور غنیمت کو ایک ہی چیز کہا ہے دو نام دو حیثیتوں سے رکھے گئے ہیں چونکہ وہ مال جنگ میں کامیاب ہو کر ملتا ہے اس لئے اسے غنیمت کہتے ہیں اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک فضل ہے اس لئے اسے انفال کہتے ہیں۔ اور بعض نے غنیمت اور نفل میں عموم و خصوص کے لفظ سے فرق کیا ہے۔ یعنی غنیمت کا لفظ عام ہے اور انفال کا خاص۔ غنیمت کا لفظ عام ہے خواہ محنت سے وہ مال حاصل ہو جہاد کرنے کے بعد یا فتح سے پہلے یا بعد میں بغیر محنت کے ملا ہو۔ اور نفل وہ مال ہے جو مال غنیمت تقسیم سے پہلے حاصل ہو یا وہ جو بغیر

جنگ کے حاصل ہو۔ مگر ایسے مال کو جو بغیر جہاد کے حاصل ہو مال نے کہا جا تا ہے۔ گو نے کے لئے ضروری ہے کہ جنگ کی تیاری ہو چکی ہو اور دشمن نے ہتھیار ڈال دیئے ہوں۔ لُغَل کے لئے یہ ضروری نہیں۔ فِذْک کی فتح میں جو مال حاصل ہوا وہ نے تھا۔ اس میں فِذْک خصوصیت رکھتا ہے۔ بہر حال یَسْتَلُونْکَ عَنِ الْاِنْقَالِ اور مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ اور مَا اَقَاءَ اللّٰهُ مِنْ اِنْقَالٍ، غنیمت اور نے کا ذکر صراحت سے موجود ہے۔ مترجم ﴿

تمہیں حاصل ہو تو اس میں سے اللہ کے لئے اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے رشتہ داروں کے لئے پانچواں حصہ ہے۔“ اور اسی طرح آیت ”مَا اَقَاءَ اللّٰهُ ﴿۱﴾ مَا اَقَاءَ اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهِ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِلَّذِی الْقُرْبٰی وَالْيَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ کَثِیْرًا یَّکُوْنُ ذُوْلَةُ بَیْنِ الْاَغْنِیَاءِ مِنْکُمْ“ یہاں حاشیے میں پوری آیت درج کر دی گئی ہے۔ مترجم ﴿

عَلٰی رَسُوْلِهِ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِلَّذِی الْقُرْبٰی“ میں کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ کے ساتھ دوسرے لام جداگانہ کو لکھا ہے جس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی برزخیت کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ جو خدائے تعالیٰ اور مخلوقات کے درمیان ہے۔ اور اللہ کے اپنے پورے اختیار کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پورے اختیار کی اطلاع دی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام مالکیت کی گواہی دی ہے۔ ان سب کی تحقیق تم نے دریافت کر لی ہوگی اور یہ بھی جان لیا ہوگا کہ آیت اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً میں جس خلافت (اس مقام پر یہ بات نظر میں رکھئے جو آئندہ تمام مضمون میں کام آئے گی کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم ایک تو اللہ کے خلیفہ ہونے کی وجہ سے تمام اختیارات وہی رکھتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کو حاصل ہیں۔ کیونکہ خلیفہ کا مطلب ہی یہ ہے کہ اصل کے قائم مقام رہ کر اس کے احکام نافذ کرے اور اس اصل کے فناء کے مطابق کام کرے۔ دوسرے یہ کہ بحیثیت حکومت بھی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اللہ تعالیٰ کے قائم مقام ہیں۔ لہذا پہلی نیابت بحیثیت مالک اور دوسری نیابت بحیثیت حکومت آنحضور صلی اللہ علیہ

وسلم کو حاصل ہے۔ ان دونوں مرتبوں میں سے پہلا یعنی مالکیت کا مرتبہ، مرتبہ فوقانی اور دوسرا مرتبہ مرتبہ تحتانی ہے۔ یہ حضرت قاسم العلوم کی اپنی اصطلاحیں ہیں جو انہوں نے اپنے مکتوب میں استعمال کی ہیں۔ لہذا ان دونوں اصطلاحوں کو یاد رکھئے کہ ان سے بار بار کام پڑے گا۔ مترجم کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ خواہ ملک کے اعتبار سے اور خواہ باعتبار حکومت ہر حیثیت سے اگر کسی کو وہ خلافت نصیب ہوئی ہے تو وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نصیب ہوئی ہے۔

### فرق در میان خدا و خلیفہ خدا

در میان خداوند کریم الشان و ابن خلیفہ عظیم الشان فقط دو فرق است یکی آنکہ کمالات خداوندی بجمیع الوجود و بہمہ نہج بالذات انداعنی خانہ زاد انداز خانہ دیگران بدریوزہ نیاوردہ و در ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ ہمہ کمال باشند مگر ہمہ عطاء آن بی نیاز مطلق ہست . (۲) دوم آنکہ خداوند کریم را از مملوکات خود نفعی مطلوب نیست ہمہ کمالات او تعالیٰ ازلی و ابدی و قارالذات و ثابت و دائم و در حضرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حاجۃ مملوکات خود نمایان. نبی صلی اللہ علیہ وسلم را باین ہمہ تقدس از خورد و نوش و جامہ تن پوش چارہ نیست. نظر بریں باعتبار روح پرفتوح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چنانکہ از دیگران در مراتب فوقانی بودند اعنی روح پاک صلی اللہ علیہ وسلم معدن دیگر ارواح بود. باعتبار عنصر خاکی در قطار دیگران اند.

شاید نظر بر ہمیں دو مرتبہ ست کہ جائی بقول و اعتراف ” إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ “ ارشاد شد و جائی برقلان ” مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا “ و امثال ذالک انکار رفت. دریں مرتبہ ملک آن سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نیز مزاحم ملک دیگران ہم چنان باشد کہ ملک یک دیگر مزاحم و متضاد یک دیگر باشد. غرض چنانکہ در مرتبہ اولی اجتماع و اقتران ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم با املاک دیگران ضرور بود، دریں مرتبہ اجتماع و اقتران ممتنع ست دو وجہش ظاہر ست. دریں مرتبہ انتفاع و استمتاع مطلوبست. و میدانی کہ یک لقمہ در دو شکم نتوان رفت و یک انگر کہہ بردو بدن نتوان پوشید. علیٰ هذا القیاس منافع دیگر را تصور باید فرمود.

ازیں قدر دانستہ باشی کہ وقف بودن مالی اگر هست باعتبار ہمیں مرتبہ ست. چہ حقیقۃ وقف کردن یا بودن مالی ہمیں ست کہ دست از منافع بردارند و



ظاہر ست کہ باعتبار مرتبہ فوقانی نظر ہر منافع از اول نبود۔ آنجا خلافت خداوندی دریں امر ہم بود کہ با منافع سر و کاری نباشد۔ وہم ظاہر ست کہ ارتفاع ملک کہ در وقف ضرور ست۔ در مرتبہ تحتانی متصور ست باعتبار مرتبہ فوقانی ارتفاع ملک ہر چنان ممکن ست کہ ارتفاع ملک خداوندی۔ ورنہ خلافت را کہ از آیت ”اِنِّیْ جَاعِلٌ لِّی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً“ دریافتی چگونہ برپا خواهند داشت۔ غرض بیع شرار و ہبہ و میراث و وقف نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہمہ دریں مرتبہ باشند۔

## خدا اور خلیفہ خدا کے درمیان فرق

کریم شان والے خدا اور عظیم شان والے اس خلیفہ (محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے درمیان فقط دو فرق ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ خدائے تعالیٰ کے کمالات ہر حیثیت اور طریقے سے اصل اور ذاتی یعنی اپنے گھر کے ہیں کسی اور کے گھر سے مانگ کر نہیں لئے گئے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں اگرچہ تمام کمال ہوں مگر وہ سب اس مطلق بے نیاز کے عطاء کئے ہوئے ہیں۔ (۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ خدائے کریم کو اپنی مملوکہ چیزوں سے کوئی نفع مقصود نہیں ہے بلکہ اس کے تمام کمالات ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے اور اس میں ہمیشہ قائم اور ثابت رہیں گے۔ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں مملوکہ چیزوں کی حاجت ظاہر ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام پاکیزگی کے باوجود، کھانے پینے اور لباس کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ اس بات پر نظر رکھتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رُوح پر فتوح کے اعتبار سے جیسا کہ دوسروں سے بدرجہا بلند ہیں یعنی رُوح پاک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رُوحوں کی کان ہے لیکن خاکِ جسم کے اعتبار سے دوسرے لوگوں کی صف میں شریک ہیں۔

شاید انہی دو مرتبوں ﴿یعنی ان دو مرتبوں سے مذکورہ بالا دو مرتبے مراد ہیں جو روحانی اور جسمانی ہیں۔ رُوحانی اعتبار سے آپ کا درجہ تمام اصحاب ارواح سے افضل ہے لیکن دوسرا مرتبہ حضور کا جسمانی مرتبہ ہے جس میں ازراہ بشریت آپ کو کھانے پینے کے لئے اشیاء اور ان کی ملکیت کی ضرورت ہے۔ مترجم ﴿پر نظر ہے کہ ایک جگہ تو ”بجز ﴿پارہ نمبر ۱۶، سورہ کہف، رکوع

نمبر ۱۲۔ پوری آیت یہ ہے: ”قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ“۔ مترجم ﴿اس کے نہیں کہ میں تم جیسا بشر ہوں﴾ کے قول اور اقرار کے قول کے متعلق ارشاد ہوا اور ایک جگہ ”نہیں ﴿مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ یا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَفْضَلَ عَلَيْكُمْ﴾ یا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ“۔ (پارہ نمبر ۱۸، سورہ مؤمنون، رکوع نمبر ۳) ہے یہ رسول مگر ہم جیسا بشر“ کہنے والوں اور اسی طرح کی اور باتیں کرنے والوں کا رد کیا۔ اس مرتبہ میں آں سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت بھی دوسری ملکیت کے لئے اسی طرح روک بن جائے گی جیسا کہ ایک دوسرے کی ملکیت ایک دوسرے کے لئے رکاوٹ ڈالنے والی ہوتی ہے۔ غرض یہ کہ جس طرح پہلے مرتبہ ﴿یعنی اللہ تعالیٰ اور بندوں کی ملکیت جمع ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا مالک ہے اور بندوں کو بھی یہ حیثیت وراثت ان چیزوں کا مالک بنایا ہے۔ لہذا دونوں ملکیتیں ایک جگہ جمع ہو گئیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کو ملکیت کے منافع کی ضرورت نہیں لہذا بندے اس ملکیت سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں، اسی طرح رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی اور بندوں کی املاک بھی مرتبہ روح اور خلافت الہیہ کے پہلے منصب کی بناء پر جمع ہو سکتی ہیں۔ لیکن آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا جو تحتانی مرتبہ ہے یعنی جسمانی اس کے اعتبار سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اور بندوں کی ملکیت کا اجتماع نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ خدا کو تو ملکیت کے منافع کی احتیاج نہیں مگر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بشریت کے اعتبار سے کھانے پینے کی ضرورت ہے۔ لہذا مرتبہ تحتانی میں یا تو صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی مالک ہو سکتے ہیں یا بندے ہی، لہذا دونوں ملکیتوں کا اجتماع اور اقتران نہیں ہو سکتا۔ مترجم ﴿میں ملک نبوی کا دوسروں کی ملکیتوں کے ساتھ جمع ہونا اور ملنا ضرور ہے، اس دوسرے مرتبہ میں اجتماع و اقتران نہیں ہو سکتا۔ اور اس کی وجہ صاف ہے۔ کیونکہ دوسرے مرتبہ جسد خاکی کی وجہ سے نفع اٹھانا اور فائدہ حاصل کرنا مطلوب ہے۔ اور تمہیں معلوم ہی ہے کہ ایک لقمہ دو پیٹوں میں نہیں جاسکتا اور ایک شیروانی دو جسموں پر (بیک وقت) نہیں پہنی جاسکتی۔ اسی طرح دوسرے منافع کو بھی خیال کرنا چاہئے۔

اتنا کچھ لکھنے پر تمہیں معلوم ہو گیا ہوگا کہ کسی مال کا وقف ہونا اگر ہوتا ہے تو اسی مرتبہ کے اعتبار سے کیونکہ کسی مال کا وقف کرنا یا وقف ہونا یہی ہے کہ وقف کرنے والا اس کے منافع سے ہاتھ اٹھالے اور ظاہر ہے کہ مرتبہ فوقانی (منافع سے بے نیازی) کے اعتبار سے پہلے ہی سے منافع پر نظر نہیں ہوتی۔ وہاں پر تو خداوند تعالیٰ کی خلافت اس بات میں بھی تھی کہ منافع سے کوئی تعلق ہی نہ ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ وقف میں ملکیت کا ختم ہو جانا جو ضروری ہے وہ مرتبہ تحتانی یعنی (باعتبار جسم خاکی) تصور کیا گیا ہے مرتبہ فوقانی کے اعتبار سے ملک کا اٹھ جانا اسی طرح نہیں ہو سکتا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی ملکیت کا اٹھ جانا ممکن نہیں۔ ورنہ (رسول صلی اللہ علیہ وسلم) کی خلافت کو جو کہ ”میں زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں“ کی آیت سے تم نے معلوم کیا ہے، کس طرح قائم رکھیں گے۔ غرض یہ ہے کہ خرید و فروخت، ہبہ اور میراث اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وقف سب امور اسی مرتبہ میں ہوں گے۔

## سخن چہارم

چہارم اینکه مصحح انتساب ملک چندانکہ مرتبہ فوقانی هست مرتبہ تحتانی نیست۔ پر ظاہر است کہ نور ارض چندانکہ انتساب بآفتاب دارد بارض ندارد۔ ہم چنین ملک خدا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را باشد پنداشت۔ ازیں جاست کہ غنائم را بآنکہ حقوق غانمان بآن تعلق داشت وقتیکہ در تقسیم آن اختلاف اقوال رونمود، غارت گران گفتند کہ تنها ازان ماست و دیگران گفتند کہ ما را نیز شریک باید کرد باین طور ارشاد شد۔

”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ، قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُولِ“ (قرآن کریم، سورہ انفال)

غرض ازیں ارشاد این است کہ اصل مملوک برائے خداست و رسول او صلی اللہ علیہ وسلم۔ شمارا دریں بارہ مجال دم زدن نیست۔ ہرچہ ارشاد شود بسر بایندہاد۔ همچنین در حدیث است ”لِلّٰهِ مَا اخذَ وَلَهُ مَا عَطٰی“ ازیں تعمیم دریں تقسیم حدیث است صاف ہویدا است کہ عطایاء خدا تعالیٰ اعنی مملوکات بنی آدم را مملوک خدا تعالیٰ بایند شناخت و انتساب آنها باو خدا تعالیٰ زد دیگران اولی بایند پنداشت ورنہ باز این ارشاد لغوست۔ چہ تعزیه و تسلیہ مصیبت زدگان مبنی بر ہمیں

اولیۃ انتساب مست نہ غیر۔ بلکہ خود در قرآن شریف ارشاد است  
 ”لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ط وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْ اَنْفُسِکُمْ اَوْ تَخْفَوْا  
 یُحَاسِبْکُمْ بِہِ اللّٰہُ“

ایں محاسبہ وقتی بجائے نود باشد، کہ انتسابی کہ از ”لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ  
 الخ“ مفہوم شد، مسوق بہر رد خیال مالکان مجازی باشد۔ کہ خود را مالک  
 اموال تصوریدہ مستحق صرف جا ہے جا می ہنداشتند و ظاہر ست کہ الدربین  
 صورت بناء ایں رد بر همان اولیۃ خواہد بود۔

### چوتھی بات

چوتھے یہ کہ ملک کی نسبت کرنے کو صحیح قرار دینے والا جس قدر فوقانی ہے یعنی اللہ  
 تعالیٰ کے قائم مقام ہو کر بہ حیثیت خلیفہ مالک ہونا ملکیت کے لئے بہ نسبت مرتبہ تحتانی یعنی  
 جسمانی کے زیادہ قوی ہے۔ کیونکہ خلافت الہیہ کے روحانی مقام سے ہٹ کر حاکمانہ حیثیت میں  
 مالک ہونا ظاہر ہے کہ پہلے درجے کی بہ نسبت زیادہ قوی نہیں، جیسا کہ سورج کے نور کا تعلق جتنا  
 سورج سے ہے اتنا زمین سے نہیں جس پر سورج کا نور پڑ رہا ہے۔ اگرچہ نور کا سورج اور زمین  
 دونوں سے تعلق ہے لیکن سورج کا نور ذاتی ہے اور زمین کا غیر ذاتی اور عارضی ہے۔ جب سورج  
 غروب ہوتا ہے تو اپنے نور کو ساتھ لے جاتا ہے اور زمین بے نور ہو کر دکھتی رہ جاتی ہے اور تاریک  
 ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کی ملکیت اور بہ حیثیت خلیفہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت  
 ذاتی ہے اور باقی دوسروں کی ملکیت عارضی۔ لہذا جب اللہ تعالیٰ بندوں سے ملکیت چھین لیتا ہے تو  
 بندے دیکھتے رہ جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ہر حال میں مالک رہتا ہے۔ ہاں اللہ تعالیٰ کی ملکیت کا  
 معاملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی زیادہ قریب ہے جیسا کہ آفتاب کا نور زمین کے بہ نسبت  
 سورج سے زیادہ قریب ہے۔ مترجم

مرتبہ ہے، اتنا تحتانی مرتبہ نہیں ہے لیکن ظاہر ہے کہ زمین کا نور جس قدر سورج  
 کے ساتھ تعلق رکھتا ہے زمین کے ساتھ نہیں رکھتا۔ اسی طرح خدا اور اللہ کے رسول  
 صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کے تعلق کو سمجھنا چاہئے۔ یہیں سے معلوم ہوا کہ غنیمت کے  
 اموال کو اس کے باوجود کہ غنیمت حاصل کرنے والوں کے حقوق ان اموال کے

ساتھ تعلق رکھتے ہیں لیکن جب ان اموال کی تقسیم میں اقوال کا اختلاف نمودار ہوا تو مال غنیمت حاصل کرنے والوں نے کہا کہ یہ اموال غنیمت تنہا ہمارا حق ہیں اور دوسروں نے کہا کہ ہمیں بھی حصہ ملنا چاہئے۔ چنانچہ اس طرح حکم ہوا، ”یہ لوگ ﴿پارہ نمبر ۹، سورہ انفال رکوع نمبر ۱، مترجم﴾

مال غنیمت کے بارے میں پوچھتے ہیں، کہہ دیجئے کہ مال غنیمت اللہ اور رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کا ہے۔“ (سورہ انفال پارہ نمبر ۹)

اس حکم سے مقصد یہ ہے کہ مال غنیمت اصل میں اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ تمہیں اس کے متعلق دم مارنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ چنانچہ جو کچھ خدائے کریم کی طرف سے فرمان آئے سر آنکھوں پر ہونا چاہئے۔ اسی طرح حدیث میں ہے ”جو اللہ نے لے لیا وہ بھی اللہ کا ہے اور جو دیا وہ بھی اسی کا ہے۔“ اس تقسیم میں اس عمومیت سے جو کہ حدیث میں ہے صاف ظاہر ہے کہ خداوند تعالیٰ کی عطاء کردہ چیزیں یعنی بنی آدم کی مملوکہ چیزوں کو خدائے تعالیٰ کی مملوکات پہچانا چاہئے اور ان کا تعلق اس خدائے تعالیٰ کے ساتھ دوسروں کی بہ نسبت سب سے اولیٰ خیال کرنا چاہئے۔ ورنہ پھر یہ ارشاد خداوندی بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔ کیونکہ مصیبت زدہ لوگوں کی تسلی اور دلاسا اسی تعلق کی اولویت کی بناء پر ہے نہ اور کسی پر۔ بلکہ خود قرآن شریف میں ہے:

”اللہ ہی کا ہے جو آسمانوں اور جو زمین میں ہے۔ اور اگر تم ظاہر کرو جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے یا اس کو مخفی رکھو اللہ اس کا تم سے محاسبہ لے گا۔“

(سورہ بقرہ آخری رکوع، پارہ نمبر ۳)

یہ محاسبہ اس وقت اپنی جگہ درست ہوگا کہ وہ تعلق کہ ”اللہ ﴿سورہ بقرہ آخری رکوع، پارہ نمبر ۳﴾، ”لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ“ ﴿یٰٰہی کے لئے ہے جو کچھ کہ آسمانوں میں ہے﴾ (آخر تک کی) آیت سے سمجھا گیا ہے، مجازی (غیر اصلی) مالکوں کے خیال کی تردید کے لئے کہا گیا ہے کہ اپنے آپ کو اموال کا مالک خیال کر کے خود کو

جا اور بے جا کے صرف کا حق دار خیال کرتے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس تردید کی بنیاد اسی اولیت پر ہوگی۔

## خن پنجم

آنکہ حلة اخذ اموال غنیمت و اموال صلح مبنی بر همان خلافت است کہ فرد اکمل آنجناب نبی آخر الزمان بودند صلی اللہ علیہ وسلم، چون توضیح این تفصیل دگر میخواهد میاید کہ قدری دیگر قلم بسايم.

## پانچویں بات

یہ ہے کہ اموال غنیمت اور اموال صلح کا لینا اسی خلافت پر مبنی ہونے کی وجہ سے حلال ہے جس خلافت کے سب سے بڑے کامل فرد نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ چونکہ اس کی وضاحت ایک اور تفصیل چاہتی ہے اس لئے مناسب ہے کہ میں اور خامہ فرسائی کروں۔

## مقصد تخلیق جن و انسان

آیہ ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ“ برآں دلالت دارد کہ اصلی ازین دا کردن آتش و آب مثلاً سوختن و پختن و نوشیدن و سرد کردن و آیہ ”وَخَلَقْتُ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا“ برآں دلالت دارد کہ غرض از پیدائش اموال حاجۃ روائی بنی آدم است اندر این صورت این قصہ آنچنان باشد کہ گویند اسب بہر سواری ست و گاہ و دانہ بہر اسب از ہر عاقل کہ ہر سی ہمیں خواہد گفت کہ غرض از گاہ و دانہ همان سواری ست۔ و چون نباشد اگر گاہ و دانہ ندهند اسب جان بدہد۔ این جا نیز ہمیں طور باید پنداشت کہ ما فی الارض نیز بہر عبادۃ ست۔ اگر باشد فرق واسطہ و عدم واسطہ باشد۔ اندرین صورتہ خلیفہ خدا را ضرورست کہ ازوشان بستاند۔ چہ وجہ دادن اموال، غرض معلوم بود چون نائبان خدا وندی بیند کہ مال خدا بکار خدا نمی آید بالضرورمی باید کہ ازوشان بستانند و بدیگران بدهند بلکہ اگر خود برجان کافران دست یابند بگیریںد کہ ”أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ“

غرض چنانکہ اسپے کہ بکار سواری نیاید بار اسہاں سواری از گاہ ودانہ بکشد۔ همچنان انسانی کہ کار عبادۃ نکند کار عبادان بکند۔ بالجملہ کافران بوجہ فوت غرض معلوم، مثل دیگر جانوران گریزند چنانکہ آنها مملوک انسان الد، کافران نیز مملوک اوشان خواهد شد۔ غرض اخذ مال کفار مبنی برین نکته ست کہ دانستی، و میدانی کہ این داد و مستند تعلق بہ مرتبہ فوقانی دارد۔ اعنی مرتبہ خلافت است۔

## جن و انسان کی پیدائش کا مقصد

”اور“ ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا﴾ (پارہ نمبر ۲۷، سورۃ ذاریات، رکوع نمبر ۳)

نہیں پیدا کیا میں نے جن اور انسان کو مگر عبادت کے لئے۔“ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ انسان کے پیدا کرنے سے اصلی غرض عبادت ہے جیسا کہ آگ اور پانی کے پیدا کرنے سے اصلی غرض، کسی چیز کا جلانا پکانا، پینا، اور ٹھنڈا کرنا ہے اور آیت ”اور تمہارے لئے پیدا کیا جو کچھ کہ زمین میں ہے سب کچھ“ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اموال کے پیدا کرنے سے مقصد بنی نوع انسان کی حاجت کو پورا کرنا ہے۔ اس صورت میں یہ قصہ اس طرح ہوگا کہ ہم کہیں کہ گھوڑا سواری کے لئے ہے اور گھاس اور دانہ گھوڑے کے لئے۔ جس عقل مند سے پوچھو یہی کہے گا کہ گھاس اور دانے سے غرض وہی سواری ہے۔ اور کیوں نہ ہو اگر گھاس اور دانہ نہ دیں تو گھوڑا مر جائے گا۔ یہاں پر یہ بھی خیال رکھنا چاہئے کہ جو کچھ زمین میں ہے وہ بھی عبادت کے لئے ہے۔ اگر فرق ہے تو صرف واسطہ اور واسطہ نہ ہونے کا ہے۔ اس صورت میں خلیفہ خدا کے لئے ضروری ہے کہ ان کافروں سے مال لے لے۔ کیونکہ اموال دینے کی معلومہ غرض تھی۔ جب خدا تعالیٰ کے نائب دیکھیں کہ خدا کا مال کام میں نہیں آ رہا ہے تو ضروری طور پر چاہئے کہ ان کفار سے لے لیں اور دوسروں کو دے دیں بلکہ اگر کافروں کی جان پر قابو پائیں تو وہ بھی لے لیں۔ کیونکہ وہ لوگ چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ۔

غرض جیسا کہ وہ گھوڑا کہ سواری کے کام میں نہ آئے تو سواری کے گھوڑوں کا بوجھ، یعنی گھاس اور دانہ ہی اٹھائے۔ اسی طرح وہ انسان جو عبادت کا کام نہ کرے تو عبادت کرنے والوں ہی کا کام کر لے۔ الغرض کافر لوگ معلومہ غرض (عبادت) کے جاتے رہنے کی وجہ سے دوسرے جانوروں کی مانند بن گئے جیسا کہ وہ جانور انسانوں کے مملوک ہیں ویسے ہی کافر بھی مسلمانوں کے مملوک ہو جائیں گے۔ غرض کہ کفار کے مال کا لے لینا اسی نکتے پر مبنی ہے جیسا کہ تم نے جان لیا۔ اور یہ بھی جانتے ہو کہ یہ لینا دینا مرتبہ فوقانی و مرتبہ فوقانی یعنی اللہ کے خلیفہ ہونے کے باعث ملکیت کے پورے اختیار کا حاصل ہونا۔ مترجم کے سے تعلق رکھتا ہے یعنی مرتبہ خلافت سے۔

## اقسام استحقاق

چون این سخن چند مہمہ شدند، سخن دیگر نیز باید شنید. استحقاق بدر قسم ست. (۱) یکی فاعلی و فعلی (۲) دوم مفعولی و منفعلی مرادم از اول اینست کہ فعلی و جودی موجب قبض در محل خالی از قبض دیگران مثل دادن قیمت مبیع یا جانفشانی در جہاد کہ مورث قبض و استیلا است از کسی بظہور آید و استحقاق مالکیہ بدست آرد. و غرضم از ثانی اینست کہ از مالکان استحقاق تملیک دارند و بحساب موجبات قبض، طرف عدم محض ست بلکہ عدم دیگر از قسم افلاس و مسکنہ کہ دلالت بر عدم مال دارد یا از قسم رسالہ و قرابہ صاحب رسالہ کہ بر عدم فراغت کسب معیشت بوجہ مشغولی خود بکار ربانی یعنی اداء رسالہ و اعانت اوبا مشغولی قیم خود اشارہ میکند بر روی کار آمدہ. گویا صاحبان این اعدام بزبان حال التجاء افاضہ ازو تعالیٰ و رجاء جبر نقصان از حضرت رحمان میکنند.

بالجملہ یکی استحقاق قبض است بزور. دیگر استحقاق قبول عطاء ست بالتجا. (۱) اول موجب مالکیہ است چنانچہ در بیع و شرا و غنیمت وغیرہ اسباب تملیک مییابد (۲) دوم موجب مالکیت نیست چنانکہ از آیت "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ الْخ" واضح ست.

استحقاق غنیمت از اول ست و استحقاق فی از ثانی ست. چنانچہ مفہومات مندرجہ آیت "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ" و آیت "مَا أَفَاءَ اللَّهُ" و آیت "وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ" بران دلالت دارد. و وجہش همان ست کہ موجب ملک قبض ست



و این جا موجبات قبض مفقود.

حکم اول اینست که در صورت عدم اداء حقوق از کسیکه برگردنش باشند، صاحب حق را گنجانش فریاد باشد و نادهنده حقوق گناه حقوق العباد بگردن خود برد. گو ثانیاً بالعرض آنرا بحقوق الله تعبیر کنند. و حکم ثانی این سنت که اهل حق را گنجانش تقاضاء نبود و نه موقع فریاد و داد باشد. هر که این حق را ادا نکند حقوق الله برگردنش مانند نه حقوق العباد. چنانچه تارکان زکوة را میدانی که حقوق الله بگردن خود می برند نه حقوق العباد. اگرچه باعتبار تعلق انفعالی این حق زکوة را حق العباد هم گفته باشند. و نیز از احکام این استحقاق این است که خواه بیکری از مستحقان مال مستحق ادا کرده شود یا بهمه تفریق دهد بهمه نهج از عهده اداء فارغ می شود.

حال زکوة خود میدانی که رسانیدنش بهر فرد فقراء و مساکین ضرور نیست ورنه یکی هم ازین حقوق سبکدوش نشود. و همه نیک و بد شریک گناه اتلاف حقوق باشند بلکه درین استحقاق اگر بیک کس هم حواله کنند باکی نیست لیکن مال فتنی را شنیدی که هم ازین قسم است. چنانچه آیت "مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ" که بدل از آیه اولی است و به همین سبب و او عاقله در میان نیاورده اند، برین مدعا دلالت تام دارد. مفهوم رسول خود برین قدر دلالة دارد که فرصت کسب معیشت نیست و مفهوم ذوی القربی نیز باین وجه که مراد اقرباء حضرت نبوی صلی الله علیه وسلم اند و اقرباء را بحکم قرابت بالتبع اعانت کدیگر خصوصاً مرد اکمل ضرورست یا آنکه آنحضرت صلی الله علیه وسلم که بزرگ و لائق خاندان بودند قیام او شان بودند. و آنحضرت صلی الله علیه وسلم را فرصت نیست، دلالة بر همین تهیدستی میکند و آنکه از آیت اولی "مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رَسُولَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" و همی دیگر بخاطر می آید بجائے خود نیست بحکم مقدمه گذشته این تسلیط نبوی صلی الله علیه وسلم مبنی بر مالکیت خلافت است پس این قبضه را از موجبات ملک تحتانی نباید پنداشت. و همین است که در آیه انفال اعنی "قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ" همه را از آن خود گفتند و بجا گفتند که فعل خادم و غلام و نوکر تتمه فعل مولی و آله او میباشد. چیزی جداگانه نباشد که قبل تقسیم ملک او شان شمرده شود. اندرین صورت در جمله "مَا أَوْجَفْتُمْ" اشاره قطع طمع دیگران باشد و از "لَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ" اشاره اثبات

ملک خلافت نہ ملک تحتانی . ورنہ معارض آیۃ ثانیہ خواہد شد . باقی ماند مفهوم یتامی و مساکین وجہ ناداری اوشان خود ظاهر ست . همچنین مسافران راہندار کہ از خویش و تبار و یاران غم خوار جدا افتادند و اسباب صرف ہمہ فراہم . باین هجوم مصارف و تنہائی اگر افلاس د مساز نباشد کہ باشد .

## استحقاق کی قسمیں

جب یہ چند باتیں تمہید میں آچکیں تو دوسری بات بھی سنی چاہئے۔ یعنی استحقاق کا دو قسموں یعنی (۱) فاعلی اور فعلی اور (۲) دوسری مفعولی اور منفعلی کی تشریح حضرت مولانا نے اس طرح کی ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز خریدی اور اس کی قیمت ادا کردی یا جہاد میں خوب کوشش کی تو ان دونوں صورتوں میں خریدار اور مجاہد خرید کردہ چیز اور مال غنیمت کے مالک ہونے کے حق دار ہو جائیں گے۔ یہ فاعلی اور فعلی حق کہلائے گا لیکن اگر کوئی شخص اپنی چیز کا کسی کو بخش کر مالک بنا دے تو یہ تملیک بھی مالک ہونے کا حق دار بنا دیتی ہے۔ اس کو مفعولی اور منفعلی استحقاق کے نام سے مولانا نے تعبیر کیا ہے۔ مترجم کا دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک تو فاعلی اور فعلی۔ (۲) دوسرا مفعولی اور منفعلی۔ اول سے میری مراد یہ ہے کہ ایک وجودی قبضے کا موجب فعل جو دوسروں کے قبضے سے خالی جگہ میں کسی کی طرف سے ظہور میں آجائے اور اس کے ذریعہ سے وہ مالک ہونے کا استحقاق حاصل کر لے جیسا کہ فروخت شدہ چیز کی قیمت ادا کر دینا یا جہاد میں جانفشانی کہ وہ قبضے اور غنیمت کے استحقاق کا سبب ہیں، اور دوسرے سے میری مراد یہ ہے کہ مالکوں کی طرف سے تملیک کا حق رکھتے ہوں اور قبضے کے موجبات کے کھاتے میں اس طرف محض عدم (یعنی موجب قبضہ کوئی نہیں ہے) بلکہ دوسرا عدم، افلاس اور قسم سے ہے جو کہ مال نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ یا نبوت اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رشتہ داری کی قسم سے ہو کہ روزی حاصل کرنے کی اپنے کام میں مشغول ہونے یعنی خدا کے کام انجام دینے کے باعث فراغت نہ ہو اور رسالت امانت میں اس کو اپنے ہمیشہ مشغول رہنے پر پیش آنے والے کام پر آمادہ کرے۔ گویا کہ یہ افلاس والے زبان حال سے، اللہ تعالیٰ سے بخشش

کی درخواست اور نقصان پورا کرنے کی حضرت رحمان سے اُمید کرتے ہیں۔

الحاصل ایک استحقاق تو زور بازو کے قبضے سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا استحقاق، التجاء حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کسی چیز کے حقدار ہونے کی دو قسمیں کی ہیں۔ پہلی استحقاق کی قسم تو یہ ہے کہ کسی چیز پر جو کسی کے قبضے میں نہ ہو زبردستی، زور بازو سے قبضہ کر لیا جائے تو قابض کو مالک ہونے کا استحقاق حاصل ہو جائے گا۔ دوسرے التجاء کے ذریعہ کسی کی عطاء کردہ عطا کردہ چیز کو قبول کر لینے سے بھی مالکیت کا استحقاق حاصل ہو جاتا ہے۔ گویا مختصر الفاظ میں استحقاق کی دو قسمیں یہ ہیں (۱) ایک استحقاق بزور قبضہ (۲) دوسرا استحقاق قبول عطا بالتجا۔ مترجم کے ذریعے بخشش کے قبول کر لینے سے حاصل ہوتا ہے۔ پہلا استحقاق مالکیت کا موجب ہے جیسا کہ خرید و فروخت اور غنیمت وغیرہ میں مالک ہونے کے اسباب ہوتے ہیں۔ دوسرا استحقاق مالکیت کو واجب نہیں کرتا جیسا کہ آیت ”سوائے سورۃ توبہ، رکوع نمبر ۸، پارہ نمبر ۱۰ اس کے نہیں کہ صدقات فقراء اور مساکین کے لئے ہیں“ سے واضح ہے۔

غنیمت ﴿غنیمت، فے اور انفال کی تعریفیں ہم گذشتہ حواشی میں کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ فرمائیے۔ البتہ یہ جو مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ غنیمت کا تعلق استحقاق اول سے ہے یعنی استحقاق کی بزور قبضہ قسم سے ہے جو مالک ہونے کا موجب ہے۔ مترجم ﴿کا استحقاق اول سے متعلق ہے اور فے ﴿فے کا استحقاق ثانی قسم یعنی استحقاق کی دوسری قسم جو قبول عطا بالتجا ہے، اس سے متعلق ہے۔ یہ قسم ملکیت کو واجب نہیں کرت۔ فدک بھی اسی استحقاق کی قسم سے ہے جو مالکیت کو واجب نہیں کرتا۔ کیونکہ وہ جہاد کے بغیر مال نے فے کے طور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہوا تھا۔ (مترجم ﴿

کا استحقاق ثانی سے ہے۔ چنانچہ نیچے درج کی ہوئیں آیات کا مطلب یعنی ”إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ“ اور آیت ”مَّا أَفَاءَ اللَّهُ“ اور آیت ”وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ“ اس پر دلالت کرتی ہیں۔ اور اس کی وجہ وہی ہے کہ ملکیت کو واجب کرنے والی چیز وہی قبضہ ہے اور یہاں پر قبضے کے اسباب موجود نہیں ہیں۔

پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ حقوق ادا نہ کرنے کی صورت میں جو کسی کی گردن پر ہوتے ہیں، حق دار کو انصاف حاصل کرنے کی گنجائش ہوتی ہے اور حقوق ادا نہ کرنے والا اپنی گردن پر حقوق العباد کا گناہ لے جاتا ہے۔ گو کہ دوسرے درجے میں بالواسطہ ان کو حقوق اللہ کے ساتھ تعبیر کر سکتے ہیں۔ اور دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ اہل حق کو تقاضے کی گنجائش نہیں اور نہ انصاف اور حق طلبی کا موقع ہے۔ جو شخص اس حق کو ادا نہیں کرتا تو حقوق اللہ اس کی گردن پر رہیں گے نہ کہ حقوق العباد۔ چنانچہ زکوٰۃ نہ ادا کرنے والوں کو جانتے ہو کہ حقوق اللہ اپنی گردن پر لے جاتے ہیں نہ کہ حقوق العباد۔ اگرچہ انفعالی تعلق کی بناء پر اس حق زکوٰۃ کو حق عباد بھی کہہ سکتے ہوں۔ نیز اس استحقاق کے احکام میں سے یہ بھی ہے کہ خواہ مال کے حق داروں میں سے اگر کسی ایک کو بھی مال مستحق ادا کر دیا جائے یا سب کو تقسیم کر دیا جائے تو ہر صورت میں ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔

تمہیں زکوٰۃ کا حال معلوم ہی ہے کہ ہر ہر فقیر اور مسکین کو اس کا پہنچانا ضروری نہیں ورنہ ان حقوق سے کوئی شخص بھی سبکدوش نہ ہو سکے گا۔ اور تمام اچھے اور برے لوگ حق تلفیوں کے گناہ میں شریک ہوں گے۔ بلکہ اس استحقاق میں اگر ایک آدمی کو بھی زکوٰۃ دے دیں گے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن مال فے کو تم نے سنا ہوگا کہ اسی قسم میں سے ہے۔ چنانچہ آیت ”جو فے“ پارہ ۲۸ سورہ حشر رکوع نمبر ۱۔ مترجم ﴿

اللہ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو بستی والوں سے دلا دیا تو وہ اللہ کے لئے اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے، رشتہ داروں کے لئے اور یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے“ جو کہ پہلی آیت سے بدل ﴿ بدل کی تعریف اور تشریح: جب کسی جملے میں ایک ہی شخص کو دو طرح بیان کیا جائے جیسے محمود، اشرف کا نوکر تو پہلا لفظ مبدل منہ اور دوسرا بدل کہلاتا ہے۔ اس مثال میں محمود اشرف کا نوکر ہے۔ محمود مبدل منہ اور اشرف کا نوکر بدل ہے۔ ایسے مرکب کو مرکب بدلی کہتے ہیں۔ مبدل منہ اور بدل والے مرکب میں بدل اصل مقصود ہوتا ہے۔ کہنے والے کو محمود کا نام بتانا مقصود نہیں بلکہ اشرف کا نوکر جتنا مقصود ہے۔ اسی طرح مذکورہ بالا

آیت ”مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ يَهْلِي آيَاتِ كَابِلِ هِي هِي“ پہلی آیت کا بدل ہے پہلی آیت یہ ہے ”مِنْهُمْ فَمَا أَوْ جَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ الْخ“ گویا اللہ تعالیٰ کا مقصد دوسری آیت کا جو بدل واقع ہوئی ہے بیان کرنا مقصود ہے، جس میں مال نے کے حصے بتائے گئے ہیں۔ بدل کو واؤ کے ساتھ عطف کر کے بیان نہیں کیا جاتا جیسا کہ بدل کی اس آیت میں واؤ نہیں ہے۔ مترجم

اور اسی سبب سے واؤ عطف کو درمیان میں نہیں لائے۔ اس مدعا پر پوری دلالت کرتی ہے۔ خود رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا مفہوم اتنی بات کو ظاہر کرتا ہے کہ روزی حاصل کرنے کی انہیں فرصت نہیں ہے اور ذوی القربیٰ کا مطلب بھی اس وجہ سے کہ اس سے مراد حضرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار ہیں اور رشتہ داروں کی قرابت کی وجہ سے طبعی طور پر ایک دوسرے کی مدد خصوصاً فرد اکمل کی ضروری ہے۔ یا یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اپنے خاندان کے لائق اور بزرگ تھے ان کے متکفل تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو روزی حاصل کرنے کی فرصت نہیں ہے، یہ بات بھی اسی خالی ہاتھ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اور دو جو پہلی آیت

سے کہ ”جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو گاؤں والوں سے مال نے دلایا پس نہیں دوڑائے اس کے لئے تم نے گھوڑے اور نہ اونٹ لیکن اللہ مسلط کرتا ہے اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے“ ایک اور خلجان جو دل میں آتا ہے وہ درست نہیں ہے۔ بلکہ گزشتہ تمہید کے مطابق یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا تسلط خلافت یعنی اللہ کا خلیفہ، اللہ کی طرح مالک ہوتا ہے اس لئے فے کا مال خلیفہ الہی ہونے کی حیثیت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں شمار ہوگا۔ نہ کہ مرتبہ تحتانی یعنی حاکمانہ حیثیت میں۔ مترجم کے باعث مالک ہونے پر مبنی ہے۔ پس اس قبضے کو ملک تحتانی کے موجبات میں سے نہیں گمان کرنا چاہئے اور یہی وجہ ہے کہ آیت انفال میں میرا مطلب ہے ”کہہ دیجئے کہ انفال اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہیں“ تمام کو اپنی ملکیت سے فرمایا ہے اور بجا فرمایا ہے۔ کیونکہ خدمت گار، غلام اور نوکر کا فعل آقا کے کام، کا تمہ اور

اس کا فدیہ ہوتا ہے۔ جدا کوئی چیز نہیں ہوتی کہ تقسیم سے پہلے ان کی ملکیت شمار کی جائے۔۔۔ اس صورت میں جملہ ”مَا أَوْ جَفْتُمْ“ دوسروں کی طمع کے قطع ہو جانے کی طرف اشارہ ہوگا۔ اور ”لَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ“ سے خلیفہ ہونے کی حیثیت سے ملکیت کا اثبات ہے نہ ملک تحتانی کی وجہ سے۔ ورنہ دوسری آیت کے خلاف معاملہ ہو جائے گا۔ باقی رہ گیا یتیموں اور مسکینوں کا مطلب تو ان کی تنگ دستی خود واضح ہے۔ اسی طرح مسافروں کو بھی سمجھو کہ وہ اپنوں، خاندان والوں اور غم میں شریک دوستوں سے جدا ہو گئے ہیں اور خرچ کے سامان سب موجود ہیں، ان کی کثرت مصارف اور تنہائی کے سبب اگر افلاس میں وہ نہ گھرے ہوں تو اور کب مبتلا ہوں گے۔

### حدیث مرفوع بحوالہ واقدی نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست

چون ازین فارغ شدیم می گویم کہ حدیث مرفوع کہ بحوالہ واقدی اشارہ بآن کرده اند اول نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست کہ منجمله و ضاعین اوشان را شمرده اند و آنکہ توثیق و شان کرده اند توثیق جملہ رواۃ اوشان نکرده اند تا وقتی کہ حال جملہ رواۃ معلوم نشود، نراں گفت کہ این حدیث اوشان چہ حال دارد۔ صحیح ست یا ضعیف۔ بسیاری از مرویات ائمہ حدیث مثل ترمذی و ابن ماجہ و ابوداؤد خود بہ شہادت اوشان ضعیف ست تا بواقدی کہ بہ جلالت قدر اوشان نخواهند رسید، چہ رسد آری بعض احادیث موقوفہ متضمن این قسم از حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ) در بعض صحاح آمده اند۔ اول نقل آن احادیث میکنم باز کشف شبہ مسطورہ مینمایم۔ (در مشکوٰۃ در باب فی از بخاری و مسلم)

آورده عن مالک بن اوس بن الحدثان قال قال عمر بن الخطاب ان الله قد خص رسوله صلى الله عليه وسلم في هذا الفی بشیء ولم يعطه احدا غیره ثم قرأ ما آفأ الله على رسوله منهم ائلی قوله قدیر فكانت هذه خالصة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ینفق علی اهلہ نفقة سنتهم من هذا المال ثم یأخذ ما بقی فیجعلہ منجلاً مال الله متفق علیہ۔

و حدیث دیگر نیز از بخاری و مسلم در مشکوٰۃ در همان باب آورده:

”و عن عمر قال كانت أموال بنی النضیر مما آفأ الله علی رسوله مما لم یؤجف المسلمون علیہ بخیل ولا رکاب فكانت لرسول الله صلى الله عليه

وَمُسْلِمٌ خَاصَّةٌ يُنْفِقُ عَلَى أَهْلِهِ نَفَقَةً سَنَّتِهِمْ ثُمَّ يَجْعَلُ مَا بَقِيَ فِي السَّلَاحِ وَالْكَوَاعِ  
غَلَّةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

ازیں دو حدیث ظاہر بیان را وہم مالکیہ معروفہ بنسبت سرورِ عالم صلی  
اللہ علیہ وسلم بدل می آید مگر آنانکہ نظر بر مقدمات مذکورہ انداختہ اند میدانم  
کہ ان شاء اللہ العزیز) ہرگز گرفتار این وہم نخواہند شد و لفظ خالصہ یا خاصہ را  
کہ دریں دو حدیث قبل از تامل مورث این وہم می شوند و ہم دیگر سوابق و لواحق  
این مفہوم را کہ دریں دو حدیث مؤید وہم مذکور اند بر محل دیگر خواہند نشانند.

واقدی کے حوالے سے حدیث مرفوع اکثر محدثین کے

نزدیک قابل اعتبار نہیں

جب ہم اس بات سے فارغ ہو گئے تو ہم کہتے ہیں کہ مرفوع حدیث ﴿حدیث  
مرفوع کی تعریف شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی نے فتح الملہم شرح مسلم کی جلد اول کے  
مقدمے میں حسب ذیل الفاظ میں کی ہے:

”المرفوع هو ما اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم من اقواله و افعاله و  
تقريره سواء اضافه اليه صحابي او تابعي او من بعدهما و سواء اتصل استاده ام لا.  
(مقدمہ فتح الملہم شرح مسلم جلد اول ص ۳۲)

”حدیث مرفوع وہ ہے جس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور تقریر کو نبی  
صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا گیا ہو، خواہ کوئی صحابی یا تابعی یا ان دونوں کے بعد کا کوئی اس  
کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرے، خواہ اس کی سند متصل ہو یا متصل نہ ہو۔ مترجم ﴿

جس کی طرف واقدی ﴿☆..... واقدی کے حالات اور ان کے متعلق

مزید تحقیقات: ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن واقدی ۱۳۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۰۷ھ ہجری میں  
وفات پائی۔ (میزان الاعتدال ص ۲۱۱، جلد نمبر ۳)

ابن خلکان لکھتے ہیں کہ واقدی سیرت اور مغازی کے امام اور جلیل القدر عالم تھے۔ امام  
مالک رحمۃ اللہ علیہ اور سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ اور معمر بن راشد اور ابن ابی ذئب کے تلامذہ میں  
سے تھے۔ (ص ۶۳۰، ج ۱) واقدی کے شاگردوں میں سے مشہور شاگرد محمد بن سعد صاحب

طبقات تھے جو سفیان بن عیینہ سے تلامذہ میں سے تھے۔ (ابن خلکان ۶۴۲)

واقدی کے بارے میں محدثین کے مختلف اقوال ہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے واقدی کو کذاب اور ان کی کتابوں کو کذب بتلایا ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور ابو حاتم نے متروک الحدیث کہا ہے۔ علی بن المدینی اور نسائی نے ان کو واضح الحدیث کہا ہے اور ائمہ حدیث کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ واقدی ضعیف ہیں کاذب نہیں۔ یحییٰ بن معین کہتے ہیں کہ واقدی ثقہ نہیں۔ دارقطنی کہتے ہیں فیہ ضَعْفٌ یعنی واقدی میں کچھ ضعف ہے۔ علماء کی ایک قلیل جماعت نے واقدی کی توثیق کی ہے اور ان کو ثقہ بتلایا ہے۔ یزید بن ہارون کہتے ہیں کہ واقدی ثقہ ہے۔ ابو عبید اور ابراہیم حزی نے بھی ان کی توثیق کی ہے۔ دروردی کہتے ہیں کہ واقدی امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں۔ حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:

”وقد تعصب مغلطائی للواقدي فنقل كلام من قواه ووثقه و سكت عن ذكر من واه و اتهمه وهم اكثر عدد و اشد اتقاناً و اقوى معرفة به من الاولين و من جملة ما قواه به ان الشافعي روى عنه و قد اسند البيهقي عن الشافعي انه كذبه“

”حافظ مغلطائی نے واقدی کی حمایت میں تعصب سے کام لیا ہے کہ جن لوگوں نے واقدی کو ثقہ اور قوی بتلایا ہے ان کا کلام تو نقل کر دیا اور جن لوگوں نے واقدی کو کمزور اور مہم قرار دیا ہے ان کے ذکر سے مغلطائی نے سکوت کیا۔ حالانکہ واقدی پر جرح کرنے والے توثیق کرنے والوں سے عدد میں بھی زیادہ ہیں اور ضبط اور اتقان اور علم اور معرفت میں بھی ان سے بڑھے ہوئے ہیں اور واقدی کی دلائل تقویت میں یہ پیش کیا ہے کہ امام شافعی نے ان سے روایت لی ہے حالانکہ بیہقی نے اپنی سند کے ساتھ امام شافعی سے یہ نقل کیا ہے کہ امام شافعی واقدی کو کاذب بتلاتے تھے۔“

یہ تمام اقوال جو ہم نے نقل کئے ہیں وہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ص ۱۱۰ جلد سوم میں بیان کئے ہیں اور پھر لکھتے ہیں واستقر الاجماع على و هن الواقدي یعنی واقدی کے کمزور ہونے پر اجماع ٹھہر گیا ہے۔

فیصلہ:- لہذا واقدی کے بارے میں رائج قول یہ ہے کہ واقدی ضعیف ہے اور اس کا وہی حکم ہے جو ضعیف راوی کی روایت کا حکم ہوتا ہے ﴿﴾ کے حوالے سے آپ نے اس کی طرف



اشارہ کیا ہے اول تو اکثر محدثین کے نزدیک اعتبار کے قابل نہیں ہے کہ محدثین نے ان کو جھوٹی حدیثیں گھڑنے والوں میں شمار کیا ہے اور جنہوں نے ان کو قابل اعتماد سمجھا ہے انہوں نے بھی ان کے تمام راویوں کو قابل اعتماد نہیں سمجھا جب تک تمام راویوں کا حال معلوم نہ ہو جائے، نہیں کہا جاسکتا کہ ان کی یہ حدیث کیا درجہ رکھتی ہے۔ صحیح ہے یا ضعیف ہے۔ ائمہ حدیث کی بہت سی روایتیں مثلاً ترمذی، امام ترمذی، ترمذی ترکستان میں پیدا ہوئے۔ آپ کی حدیث کی کتاب جامع ترمذی حدیث کی چھ صحیح کتابوں میں سے ایک ہے۔ آپ کا نام امام محمد بن عیسیٰ ہے۔ ۲۷۹ھ میں وفات پائی۔ مترجم ابن ماجہ، ابن ماجہ، امام محمد بن ماجہ۔ شمالی ایران کے شہر قزوین میں پیدا ہوئے۔ ۲۷۳ھ میں وفات پائی۔ آپ کی کتاب ابن ماجہ صحاح ستہ میں سے ایک ہے جس میں چار ہزار حدیثیں ہیں۔ مترجم ابن ماجہ، ابو داؤد، ابو داؤد اپنے زمانے کے سب سے بڑے محدث ۲۰۲ھ میں پیدا ہوئے۔ ۲۷۵ھ میں وفات پائی۔ آپ کی کتاب صحاح ستہ میں سے ایک ہے جس میں ۳۸۰۰ حدیثیں ہیں۔ مترجم ابن ماجہ، ابن ماجہ کے اپنے قول کے مطابق ضعیف حدیث ضعیف وہ ہے جس کے راویوں میں سے کوئی جھوٹا یا فاسق یا کسی اور طرح سے مطعون ہو۔ (مقدمہ مظاہر حق جلد اول)

ہیں تو پھر واقدی کی کہ ان کی جلالت شان کی برابری کو نہیں پہنچ سکے کیا حیثیت رکھتے ہیں۔ ہاں بعض موقوف حدیث موقوف حدیث آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول یا فعل ہے جو کسی صحابی سے روایت کیا جائے۔ (مقدمہ مظاہر حق جلد اول)..... حدیثیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس قسم کے مضامین سے متعلق بعض صحیح حدیث صحیح وہ حدیث ہے جس کی سند راوی سے لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مسلسل متصل ہو اور کوئی راوی درمیان میں چھوٹ نہ گیا ہو، اس حدیث کے سب راوی سچے، یاد کے پکے اور روایت کے خلاف اسباب طعن و اعتراض نہ رکھتے ہوں۔ (مقدمہ مظاہر حق)

حدیثوں کی کتابوں میں آئی ہیں۔ تو میں پہلے ان حدیثوں کو نقل کرتا ہوں۔ اس کے بعد پھر تمہارے لکھے ہوئے شبہ کا ازالہ کروں گا۔

مشکوٰۃ کے فے کے باب میں بخاری اور مسلم سے حسب ذیل روایت نقل کی گئی ہے۔ ”مالک بن اوس بن الحدیثان سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس فے کے مال میں ایک خاص حق دیا ہے جو کسی اور کو نہیں دیا ہے پھر ”مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ“ کی آیت آخر تک یعنی قدیر تک پڑھی پس اس بناء پر یہ اموال فے خالص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہو گئے کہ وہ اپنے اہل و عیال پر سال بھر کا خرچ اس مال میں سے عطا کریں اور جو بچے اسے خود ہی لے لیں اور اللہ کے مال کی جگہ خرچ کریں۔ یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں کی متفقہ روایت ہے۔

اور دوسری حدیث (اسی مضمون کی) بخاری اور مسلم سے مشکوٰۃ کے اسی باب

فے میں لائے ہیں:

عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا کہ بنی نضیر (قبیلے، کے اموال ان میں سے تھے کہ فے کے طور پر اللہ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو دیئے اور یہ ان مالوں میں سے تھے کہ جن کے لئے مسلمانوں نے گھوڑوں اور اونٹوں کو حرکت نہیں دی۔ پس یہ مال خاص طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مخصوص تھے کہ اپنے اہل و عیال پر سال بھر کے نفقہ کے لئے خرچ کریں۔ پھر جو (مال خرچ سے) بچے وہ ہتھیاروں اور گھوڑوں اور جہاد فی سبیل اللہ کی تیاری میں خرچ کریں۔ (بخاری اور مسلم کی متفقہ روایت)

ان دونوں حدیثوں سے ظاہری نظر رکھنے والوں کو سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق ان اموال کی متعارف مالکیت کا وہم دل میں آ جاتا ہے لیکن جن لوگوں نے مذکورہ تمہیدی مضامین پر نظر ڈالی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ان شاء اللہ اس وہم میں ہرگز گرفتار نہ ہوں گے۔ اور لفظ خاصہ یا خالصہ جو ان دونوں حدیثوں میں غور کرنے سے پہلے اس وہم کو پیدا کرنے کے موجب ہیں اور اس مفہوم کے اول و آخر کو جو کہ ان دونوں حدیثوں میں مذکورہ وہم کی تائید کرتے ہیں ان کو دوسرے محل پر چسپاں کریں گے۔

## تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال آنکه ایراد لفظ **فَلِلَّهِ** در محسوس و در آیه ثانیه بدین جانب مشیر است که درین قسم اموال شرکت خداوندی زیاده ازاں است که در جمله اموال از بعضی مقدمات دریافته - مگر در تعیین حصه خداوندی نظر اهل علم مختلف افتاد - بعضی بدین جانب رفتند که این اموال را برشش حصه تقسیم کرده آید -

(۱) یکی بنام خداوند عالم

(۲) دوم بنام سید الانبیاء صلی الله علیه وسلم -

(۳) باقی سهام بنام شریکان دیگر حصه هر شریک باو باید سپرد

و حصه خداوندی در بنای کعبه و مساجد صرف باید کرد. مگر آنکه نظر باریک بین و عقل مرتبه شناس دارند باین تقسیم راضی نشدند. که اندرین صورت استحقاق فعلی و انفعالی برابر شد و مالک حقیقی را بر مالکان مجازی فضیلت و فوقیتی نه برآمد.

از مقدمات سابقه دریافته که ملک خداوند مالک الملک اصل همه املاک است و میدانی که وجهش همین اعطاء وجود است که در موجبات استحقاق فعلی از همه بالا است. چه اگر بر داد و دهش نظر کنند عطاء زیاده ازین چه باشد که وجود عطا کردند. اعطاء مبیع و اجرت با و نسبتی ندارد. و اگر بر قبض نظر افکنند بعضی بالا ازین نیست که موصوف بالذات را بر اوصاف ذاتیه خود باشد، یک لحظه و یک لمحہ انفصال ممکن نیست تا گویند که از دست او توان ربود.

غرض نه دیگر موجبات استحقاق فعلی باستحقاق فعلی خداوند مالک الملک میرسند و نه قبض دیگران به قبض خداوندی نسبتی دارد. نظر برین تقسیم مذکور بهمه نهج بے معنی است. چه اگر باعتبار استحقاق فعلی است همه ازاں او تعالی است. و اگر باعتبار استحقاق انفعالی است نعوذ بالله. پس همه میدانند که او تعالی منزله ازاں است. بناء این استحقاق عدم غنا و احتیاج است که تصور آن نیز دران بارگاه مقدس از محالات است.

باین همه اگر در صرف حصه خداوندی در تعمیر بیت الله و دیگر مساجد نظر بر انتساب بیت الله بجانب او تعالی است سبیل الله و عبادۀ همبدان جانب

منسوب ست بلکہ انتساب عبادت بسوی او تعالیٰ اَوَّل و اقدم ست از انتساب بیت اللہ و مساجد۔ چہ منشای این انتساب ہم همون عبادۃ افتادہ۔ پس اندرین صورت حصہ دیگر شرکاء ہم حصہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہم بصرف خدا تعالیٰ می آید۔ چہ تفویض مال بعباد بغرض عباد ست۔ چنانکہ دانستی۔ باقی اگر کسی در هوا و هوس خراب کند، در تعمیر خانہ کعبہ و مساجد ہم احتمالات دیگر موجود اند۔ قصہ اقامت نصب و بتان بزمان جاہلیت دران مکان جنت تو امان ہمہ شنیدہ باشند۔ نظر برین محققان امت ہمہ را از آن خدا داشتند و لفظ فَلِلّٰہ را برین محمل فرود آوردند و تکریر لام علاوہ آنکہ گفتیم شاہد دیگر بہر این مطلوب دیدند و ہمیں طور از توسط "فَلِلرَّسُولِ" ما بین "فَلِلّٰہِ وَلِلَّذِی الْقُرْبٰی الْخ" بدو معنی پی بردند۔ یکے آنکہ از لام لِلرَّسُولِ یعنی از لام متوسط کہ بر لفظ رسول ست توسط نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مابین خدا و بندگانش و برزخیت کبریٰ و توسط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بطور یکہ گفتہ ام پی بردہ مالکیت خلافت برای آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسلم داشتند۔ بلکہ از لفظ رسول نیز اَوَّل ہمیں معنی اشارہ یافتند۔ زیرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نائب و فرستادہ او تعالیٰ بجانب بندگان ست۔ و پیدا است کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم را توسط فیما بین مرسل و مرسل الیہ ضروری ست۔ چنانچہ لفظ اطیعوا کہ بر سر این لفظ در مواقع دیگر نہادہ اند شرح این مقصودہ بوجہ اتم فرمودہ۔

دوئم بدلالۃ التزامی بعدم فراغت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم متنبہ شدہ از استحقاق انفعالی اوشان متنبہ و خبردار شدند۔ چہ اطلاق لفظ رسول بر این معنی گواہ است کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شب و روز مصروف این کار بودند و فرصت تحصیل سرمایہ قضاء حوائج خود نمی داشتند۔ الغرض این لفظ بدو معنی دلالت دارد و برزخیۃ مشار الیہا را مستحکم میگرداند۔ چہ بدلالۃ این لفظ از ہر دو طرف حکمی رسیدہ می بینم۔ و میدانی کہ مفاد برزخیۃ ہمیں ست و بس کہ بہر دو جانب مناسبتی داشتہ باشد۔

## اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آیت خمس اور دوسری آیت میں فَلِلّٰہ کا لفظ لانا اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ اس قسم کے اموال میں خدا کی شرکت اس شرکت سے زیادہ ہے جو بقیہ تمام اموال میں بعض دلائل سے تم معلوم کر چکے ہو۔ لیکن حصہ خدا

وندی کے تعین میں اہل علم کی نظر مختلف واقع ہوئی ہے۔

بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ ان اموال کو چھ حصوں میں تقسیم کیا جانا چاہئے۔  
(۱) ایک خداوند جہاں کے نام پر۔

(۲) دوسرا سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر۔ یعنی ایک حصہ اللہ تعالیٰ کا، دوسرا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا، تیسرا ذوی القربیٰ کا، چوتھا یتیموں کا، پانچواں مساکین کا اور چھٹا مسافرین کا جیسا کہ آیت سے واضح ہے۔ مترجم ﴿

(۳) باقی حصے دوسرے شرکاء کے نام پر کہ ہر شریک کو اس کا حصہ دے دینا چاہئے۔  
اور خدا کا حصہ کعبہ اور مسجدوں کی تعمیر میں صرف کرنا چاہئے، لیکن جو شخص باریک بین نظر اور مرتبہ شناس عقل رکھتے ہیں وہ اس تقسیم سے راضی نہیں ہوئے۔ کیونکہ اس صورت میں فعلی ﴿ (۱) فاعلیٰ اور فعلی (۲) انفعالی اور مفعولی استحقاق کی دو قسمیں گزشتہ صفحات اور حواشی میں تشریح کے ساتھ بیان ہو چکی ہیں۔ وہاں ملاحظہ فرمائیے۔ مترجم ﴿  
اور انفعالی استحقاق برابر ہو گیا اور اصلی مالک کو مجازی مالکوں پر کوئی برتری اور بلندی نہیں رہی۔

گزشتہ تمہیدی مضامین سے تم نے سمجھ لیا ہے کہ خدائے مالک الملک کی ملک، باقی تمام املاک کی بنیاد ہے اور تم جانتے ہی ہو کہ اس کی وجہ یہی وجود کا عطاء کرنا ہے کہ فعلی استحقاق کے موجبات میں سب سے بالاتر ہے، کیونکہ اگر خدا کی داد و دہش پر نظر ڈالیں تو اس سے زیادہ اس کی اور کیا بخشش ہوگی کہ اس نے ہمیں پیدا کیا۔ کسی اجرت اور فروخت کی ہوئی چیز کا معاوضہ خدا کی اس وجود کی دی ہوئی نعمت کے مقابلے میں کچھ نہیں ہے۔ اگر قبضے پر نظر کریں تو اس سے بڑھ کر اور کوئی قبضہ نہیں جو کہ موصوف بالذات کو اپنے ذاتی اوصاف پر ہوتا ہے وہ قبضہ ایک لمحے اور ایک لحظے کے لئے بھی جدا ہونا ممکن نہیں کہ یوں کہیں کہ اس کے ہاتھ سے چھینا جاسکتا ہے۔

غرض یہ ہے کہ نہ تو استحقاق فعلی کی واجب کرنے والی چیزیں خدائے مالک

الملک کے فعلی استحقاق کی برابری کر سکتی ہیں اور نہ دوسروں کا قبضہ خدا کے قبضے سے کوئی نسبت رکھتا ہے۔ بنا بریں مذکورہ تقسیم ہر لحاظ سے بے معنی ہے۔ کیونکہ اگر استحقاق فعلی کے اعتبار سے ہے تو یہ سب اس خداوند تعالیٰ کی ملکیت ہے اور اگر نعوذ باللہ انفعالی استحقاق کی وجہ سے ہے تو سب لوگ جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انفعالی استحقاق سے پاک ہے (جو کسی کے طفیل میں حاصل ہو) کیونکہ اس انفعالی استحقاق کی بنیاد فقر اور احتیاج پر ہے کہ اس کا تصور کرنا بھی اُس مقدس بارگاہ میں محال ہے۔

ان تمام باتوں کے باوجود اگر خداوند تعالیٰ کے حصے کو بیت اللہ اور دوسری مسجدوں کی تعمیر میں خرچ کرنے کے بارے میں نگاہ اس طرف ہو کہ بیت اللہ، اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے تو سمیل اللہ اور عبادت بھی تو اسی طرف منسوب ہے۔ بلکہ عبادت کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف بیت اللہ اور دیگر مساجد کی نسبت سے زیادہ مقدم اور اول ہے۔ کیونکہ بیت اللہ کے اس تعلق کا اصل سبب وہی عبادت ہے پس اس صورت میں دوسرے شرکاء کا حصہ بھی خصوصاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ بھی خدا تعالیٰ کے صرف میں آ جاتا ہے۔ کیونکہ بندوں کو مال دینا عبادت کی غرض سے ہے جیسا کہ تم جان چکے ہو۔ باقی اگر کوئی شخص ہوا اگر کوئی خواہشات نفس یعنی عیاشی میں روپیہ خرچ کرے حالانکہ مال عبادت کے لئے دیا گیا تھا تو وہ مال خلاف مصرف ہوگا۔ مترجم ﴿

اور ہوس میں مال خراب کرے تو خانہ کعبہ اور مسجدوں کی تعمیر میں بھی عبادت کے علاوہ اور دوسرے احتمالات ﴿ (☆..... یعنی خانہ کعبہ کو بتوں کے رکھنے کے واسطے یا مسجدوں کو بدعات کے لئے بنائے تو اُن میں بھی احتمالات ہوا و ہوس موجود ہیں۔ یا جیسا کہ مسجد ضرار مسلمانوں میں تفرقہ ڈالنے کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بنائی گئی تھی۔ مترجم ﴿

میں بتوں کا اس مکان جنت نشین میں رکھنا سب نے ہمیشہ سنا ہوگا اس پر نظر رکھتے ہوئے امت کے محققین نے بھی کو خدا کی ملکیت قرار دیا اور لفظ فَلِلّٰہ کو اسی معنی پر محمول کیا اور لام کے دوبارہ لانے کو اس کے علاوہ جو میں نے کہا ہے ایک دوسرا

گواہ ﴿پہلا گواہ ہمارا استحقاق فعلی کا بیان اور دوسرا لام کو مکرر لانا گواہ ہے۔ مترجم﴾

اس مطلوب کے لئے سمجھا اور اسی طرح سے فللہ اور وَلِذِی الْقُرْبٰی کے درمیان فَلِلرَّسُوْلِ کو لانے سے محققین نے دو معنی سمجھے ہیں۔ ایک یہ کہ ”لِلرَّسُوْلِ“ کے لام سے یعنی اس لام سے جو ”لِلرَّسُوْلِ“ کے لفظ پر درمیان میں آیا ہے۔ خدا اور اس کے بندوں کے درمیان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطہ ہونا بر بنائے برزخیت ﴿برزخیت کبریٰ کے متعلق ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے بندوں کے درمیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بڑا واسطہ یا ذریعہ عظمیٰ ہیں۔ مترجم﴾

کبریٰ (یعنی واسطہ عظمیٰ) اور جس طرح پر کہ میں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطہ ہونا بیان کیا ہے اس کو سمجھ کر خلیفۃ اللہ کی حیثیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مالک الملک ہونا محققین نے تسلیم کر لیا بلکہ لفظ رسول سے بھی محققین نے اول اسی معنی کی طرف اشارہ پایا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس اللہ تعالیٰ کے نائب اور بندوں کی طرف اس کے بھیجے ہوئے ہیں۔ اور یہ بات صاف ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ اور بندے کے درمیان واسطہ بنانا ضروری ہے جیسا کہ لفظ ”اطیعوا“ ﴿اَطِيعُوا اللّٰهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولٰٓئِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ﴾ میں اللہ کے نام کے اول میں اَطِيعُوا کا لفظ ہے ٹھیک اسی طرح رسول کے اول میں بھی مستقل طور پر علیحدہ اَطِيعُوا لفظ رکھا گیا ہے جس سے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی وساطت کی تائید ہوتی ہے۔ مترجم﴾

کہ اس لفظ رسول کے اول میں دوسرے مقامات میں رکھا ہے، اس مقصد کی شرح پورے طور پر کرتا ہے۔

(۲) دوسرے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ نبوت کے باعث عدیم الفرستی سے محققین دلالت ﴿دلالت کے لفظی معنی ارشاد یعنی راہ دکھانے کے ہیں لیکن علم منطق میں ایک چیز کے جاننے سے دوسری چیز کے جاننے کو دلالت کہتے ہیں جیسے دھوئیں سے آگ کا علم ہونا۔ اس دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں (۱) دلالت مطابقی (۲) دلالت تضمنی (۳) دلالت التزامی

یوں تو دلالت کی کل چھ قسمیں بن جاتی ہیں لیکن منطقی مذکورہ تین دلائلوں سے بحث کرتے ہیں۔  
 الغرض دلالت مطابقیہ وہ دلالت کہلاتی ہے کہ جس میں لفظ اپنے تمام معنی موضوع لہ (۱) پر صادق  
 آئے۔ جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر۔ (۲) دلالت تفسیمیہ اس دلالت کو کہتے ہیں جس میں  
 لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے جز پر دلالت کرے جیسے انسان صرف حیوان یا صرف ناطق پر بولا  
 جائے حالانکہ انسان کا لفظ پورے حیوان ناطق کے لئے بنایا گیا ہے لیکن یہاں اس سے صرف ایک  
 جز مراد لیا گیا ہے یہی حیوان یا ناطق۔ (۳) تیسرے دلالت التزامی یہ وہ دلالت ہوتی ہے کہ لفظ  
 نہ تو اس پورے معنی پر بولا جائے جس کے لئے وہ بنایا گیا ہے اور نہ اس کے جز پر بولا جائے بلکہ  
 ایک ایسے معنی پر بولا جائے جو خارج ہوں اور جس معنی کے لئے وہ بنایا گیا ہے اس کے لئے وہ  
 خارجی معنی ضروری ہوں جیسے انسان بول کر نہ تو حیوان ناطق مراد لیں اور نہ صرف حیوان اور نہ  
 صرف ناطق بلکہ انسان بول کر کاتب مراد لیں یا ضاحک (ہنسنے والا) (مرقات ص ۹۲)۔ مولانا محمد  
 قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد بھی یہاں دلالت التزامی کے طور پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا  
 استحقاق انفعالی ثابت کرنا ہے۔ مترجم

التزامی کے ذریعہ آگاہ ہو کر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے انفعالی استحقاق سے  
 متنبہ اور خبردار ہوئے۔ کیونکہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ کا بولا جانا اس بات کا ثبوت  
 ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات دن اس کام میں مصروف تھے اور اپنی ضروریات  
 کے پورا کرنے کے لئے سرمایہ حاصل کرنے کی فرصت نہ رکھتے تھے۔ الغرض یہ لفظ دو  
 معنی پر دلالت کرتا ہے اور مذکورہ وساطت کو پختہ بنا دیتا ہے۔ کیونکہ اس لفظ کی دلالت  
 کے دونوں طرف سے مجھے ایک حکم پہنچتا ہوا نظر آ رہا ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ برزخیت،  
 کا مطلب یہی ہے اور بس کہ دونوں جانبوں سے کوئی مناسبت پائی جاتی ہو۔

### شبہ و ازالہ آل

وازیں تقریر آر خلجان ہم از سینہ برآمدہ باشد کہ باستماع اینکہ  
 استحقاق اصناف سدرجہ این آیت استحقاق انفعالی ست بدلت خطور کردہ باشد



یعنی بهر استحقاق انفعالی آوّل تحقق مالکان باستحقاق فعلی ضرورست . و وجه اندفاع این خلجان اینست که با ایراد لفظ **لِلَّهِ** اشاره باین معنی فرموده اند که مستحق فعلی درین اموال خداوند ذوالجلال ست تو گویی چنانکه در اوقاف عباد موافق رائے ابو حنیفه رحمه الله اصل شی موقوف مملوک واقف باشد و منافع را تصدق کرده باشند . این جا مالک اصل خدا تعالی خود را داشته ، اصناف باقیه را مصرف منافع مقرر فرمود و این که این اصناف مصرف منافع اند نه مصرف اصل مال حالانکه استحقاق انفعالی چنانکه در مستحقان فی یافته میشود همچنان در مستحقان زکوة هم یافته می شود . و میدانی که مستحقان زکوة بلکه مستحقان اوقاف هم پس از عطاء مالک قدر عطا میگردند . وجهش همین ست که در ایراد لفظ **لِلَّهِ** تعبیر فرموده اند . غرض اگر این چنین نکنند ایراد این لفظ محض بیکار باشد . چه این هم نتوان گفت که اوصاف عرضیه اگر بجهتی مضاف بسوی معروض می شوند بجهتی مضاف الی الموصوف بالذات هم باشند . و بدین جهت لفظ **لِلَّهِ** را آورده ، بعده بیان مصارف کرده اند . زیرا که این مالکیت خدا تعالی مخصوص باین مال نبود . پس چه ضرورت افتاد که در اینجا بالتخصیص ذکر بمیان آوردند . اگر در خمس ذکر فرموده بودند در غنیمت نیز همین سال ذکر می فرمودند و اگر جمله **قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولُ** بهر همین غرض بگوش سامعان رسانیده اند باز ایراد این لفظ در خمس بیکار بود . و تئیکه همه غنائم را ازان خود گفتند خمس که حصه ازان ست خود ازان او تعالی گردید . علاوه برین در مواضع کثیره بارشادات "**وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ**" و اشباه ذالک این عقیده را خود مستحکم کرده بودند . باین اهتمام این ذکر موجه نتوان شد . مع هذا تقاریر یکه درج هدیه الشیعه کرده ام نیز **إِنْ شَاءَ اللَّهُ** برین بر گواه عادل اند و نیز بعض احادیث هم به سیاق دیگر آورده اشاره باین معنی خواهم کرد ان شاء الله .

بالجمله از لفظ خاصه و خالصه و دیگر الفاظ مثل **لَمْ يُعْطِهِ أَحَدًا** و غیره که ظاهر بیان را و هم مذکور بخاطر می نشیند از مغالطه نظر سرسری ست یا بدهات وهم ورنه خود میدانی که این الفاظ مخصوص بملک و موضوع بهر مالکیت نیستند . تاچارو ناچار پای عقل را شکست در پی وهم مذکور روند .

این الفاظ باعتبار معانی مطابقیه موضوعه لها ازین محمل متبادر عام اند و عام را قبل دلالت دلائل منحصه بر محمل خاص فرود آوردن کار کسانست که دُم را از سر نشانند . خود میدانی که خصوص و اختصاص و خلوص از دو قسم استحقاق عام ست و بهر دو قسم ارتباط دارد . میتوان گفت که زکوة مخصوص بهر فقراء و مساکین

وغیرہم اصناف معلومہ ست . اغنیاء را دران حق و استحقاقی نیست . علیٰ هذا القیاس اموال فی خاص بہر اصناف مندرجہ آیت ”مَا آفَاءَ اللّٰهُ“ ست . اغنیاء را دران مداخلت نمیرسد . چنانچہ خود بجملہ ”کَيْلًا يَكُوْنُ ذُوْلَةٌ بَيْنَ الْاَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ“ باین جانب اشارہ فرمودند . اکنون تجسس منحصّات باید کرد . تاکہ اگر بہم رسند فبہا ورنہ این کلام مجمل باشد . چہ دو محمل متضاد بے کدم مراد نتوان شد تا عام گفتہ باطمینان بنشیند . مگر چون تلاش منحصّات کردیم بشہادۃ مقدمات گذشتہ بیقین دانستیم کہ این اختصاص باین معنی ست کہ جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم این اراضی را بہر خود داشتہ بودند و پیشتر دانستہ کہ در استحقاق انفعالی رسانیدن حق بہر ہر فرد و ہر ہر صنف از مستحقان ضرور نیست . بیک فرد ہم اگر حوالہ کنند از عہدہ ادا بدر آیند . چون خلافت مخصوص بآنجناب صلی اللہ علیہ وسلم بود تقسیم و تولیہ ہمہ برای اوشان باشد . حاجت دست نگری دگران نبود . و ازین جا اختیار اخذ صفایا از خمس و فی کہ ہمہ اہل سنت بہر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تجویز فرمودہ اند موجہ دانستہ باشی . بالجملہ ازین خصوص و خلوص و دیگر مضامین مؤیدہ این معنی ، معنی ملک بر آوردن قطع نظر از آنکہ افزایش از معنی مطابقی ست مخالف دلائل قطعی ست کہ بعض از انہا در گذشت و بعض را انتظار باید کرد .

(۱) یکی از انہا حدیث مالک بن اوس بن الحدّثان ست کہ در مشکوٰۃ از ابو داؤد آورده . ”و عنہ قال کان فیما احتج بہ عمران قال کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلث صفایا

﴿صفایا: صفیہ کی جمع ہے۔ بہت دودھ دینے والی اونٹنی اور چھوڑے کے بہت پھل دینے والے درخت کو کہتے ہیں، لیکن جب صفایا غنیمت کہا جائے تو مال غنیمت کے اس حصے کو صفایا کہا جاتا ہے جس کو رئیس قوم اپنے لئے مخصوص کر لے۔﴾ (منجد)

بنی النضیر و خیبر و فدک فاما بنو النضیر فکانت حبسا لنوائبہ و اما فدک فکانت حبسا لابناء السبیل و اما خیبر فجزاها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلثہ اجزاء . جزئین بین المسلمین و جزء أنفقه لاهلہ فما فضل عن نفقة اہلہ جعلہ بین الفقراء للمہاجرین رواہ ابو داؤد

شبہ اور اس کا ازالہ

اور اس تقریر سے وہ شک بھی دل سے نکل گیا ہوگا جو یہ سن کر کہ اس آیت کے

ماتحت داخل لوگوں کا استحقاق، انفعالی استحقاق ہے تمہارے دل میں گزرا ہوگا یعنی انفعالی استحقاق کے لئے سب سے پہلے فعلی استحقاق رکھنے والے مالکوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور اس شبہ کے دور ہونے کی صورت یہ ہے کہ **فَلِلّٰهِ** کا لفظ لا کر اس معنی کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ ان اموال کا فعلی حق دار خدائے ذوالجلال ہے۔ یوں سمجھو کہ جس طرح بندوں کے مقرر کردہ اوقاف میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے کے مطابق اصل وقف کی گئی چیز، وقف کرنے والے کی ملکیت میں ہوتی ہے اور اس کے منافع کو صدقہ کر دیا جاتا ہے۔ یہاں پر خداوند تعالیٰ نے اصلی مالک اپنے آپ کو رکھ کر باقی اقسام ذوی القربی، یتامی اور مساکین وغیرہ کو منافع کا مصرف قرار دیا، اور یہ بات کہ یہ اصناف (ذوی القربی وغیرہ) نفع **﴿﴾** مطلب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر ذوی القربی وغیرہ مستحقین، اموال کے ذاتی طور پر مالک نہیں ہیں بلکہ ان کے منافع سے فائدہ اٹھانے کے حق دار ہیں۔ مترجم **﴿﴾** کے حق دار ہیں کہ اصل مال کے۔ حالانکہ انفعالی استحقاق جیسا کہ فے کے مال کے مستحقین میں پایا جاتا ہے۔ اور تمہیں معلوم ہے کہ زکوٰۃ کے مستحق بلکہ اوقاف کے اموال کے مستحق بھی عطاء کئے جانے کے بعد بقدر عطا کے مالک ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ لفظ **فَلِلّٰهِ** کے لانے میں پوشیدہ رکھی ہے۔ غرض اگر یہ معنی نہ کریں گے تو اس لفظ کا لانا بیکار محض ہو جائے گا کیونکہ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ عرضی اوصاف اگر ایک حیثیت سے معروض کی طرف منسوب ہوتے ہیں تو دوسری حیثیت سے موصوف بالذات کی طرف بھی منسوب ہوتے ہیں۔ اور اسی لحاظ سے لفظ **فَلِلّٰهِ** کو لایا گیا ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے مصارف کا بیان کر دیا ہے کیونکہ خداوند تعالیٰ کی یہ مالکیت خاص اس مال کے ساتھ مخصوص نہ تھی۔ پھر کیا ضرورت پیش آئی کہ اس جگہ خاص طور پر اپنا ذکر درمیان میں لائے۔ اگر خفس میں ذکر فرمایا تھا تو غنیمت میں بھی اسی طرح ذکر فرماتے اور اگر جملہ ”کہہ دیجئے کہ انفال اللہ اور رسول کے لئے ہیں“ اسی غرض کے لئے سننے والوں کے کان میں ڈالا ہے تو پھر اس

لفظ کا خمس کے بیان میں لانا بے فائدہ تھا کیونکہ جب تمام غنیمت کے اموال کو اپنی ملک قرار دے دیا تو خمس جو کہ اسی کا ایک حصہ ہے خود بخود اللہ تعالیٰ کی ملکیت بن گیا اس کے علاوہ بہت سے مواقع میں ”اور اللہ ہی کے لئے ہے جو کچھ کہ آسمانوں اور زمین میں ہے“ کے ارشادات اور اسی طرح دوسری آیات کے مطابق اس عقیدے کو خود پختہ کر دیا تھا۔ اس وجہ سے اس ذکر کے اہتمام کی کوئی وجہ نہیں نکل سکتی۔ اس بات کے ساتھ ساتھ جو تقریریں کہ میں نے ”ہدیۃ الشیعہ“ میں بیان کی ہیں وہ بھی ان شاء اللہ اس بات پر منصف گواہ ہیں۔ اور نیز بعض احادیث بھی دوسرے بیان کے ذیل میں لا کر اس معنی کی طرف میں ان شاء اللہ تعالیٰ اشارہ کروں گا۔

الغرض لفظ ”خاصہ“ اور ”خالصہ“ اور دوسرے الفاظ مثلاً لَمْ يُعْطِهِ أَحَدًا وغیرہ سے کہ سطحی نظر رکھنے والوں کے دل میں مذکورہ وہم پیدا ہوتا ہے تو وہ سرسری نظر کی غلطی کے باعث ہے یا ظاہری وہم کے سبب۔ ورنہ تمہیں خود معلوم ہے کہ یہ الفاظ ملکیت کے لئے خاص اور مالکیت کے لئے نہیں بنائے گئے ہیں۔ کہ مجبور ہو کر عقل کے پاؤں کو توڑ کر مذکورہ وہم کے پیچھے لگ جائیں۔

یہ الفاظ ان معانی کے اعتبار سے جن کیلئے یہ بنائے گئے ہیں اس متبادر محمل متبادر محمل ایسے معنی کو کہا جاتا ہے جو کسی لفظ کو سن کر یا پڑھ کر ذہن میں یک دم آجاتے ہیں اور عام طور پر جو معنی مراد لئے جائیں۔ وہی متبادر محمل کہلاتے ہیں۔ مترجم

سے عام ہیں۔ اور عام لفظوں کو تخصیص کے دلائل سے پہلے کسی خاص معنی پر محمول کرنا انہی لوگوں کا کام ہے جو دم اور سر میں تمیز نہیں کرتے۔ تمہیں خود معلوم ہے کہ الفاظ خصوص و اختصاص اور خلوص استحقاق کی دونوں قسموں سے عام ہیں اور دونوں قسموں سے تعلق رکھتے ہیں۔ لہذا کہہ سکتے ہیں کہ زکوٰۃ فقراء اور مساکین وغیرہم معروف قسموں کے لئے خاص ہے مال داروں کا اس میں کوئی حق اور استحقاق نہیں ہے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے فے کے اموال بھی مندرجہ آیت ”مَا أَفَاءَ اللَّهُ“ کے مطابق انہی لوگوں کے لئے

مخصوص ہیں جو آیت ”مَا أَفَاءَ اللَّهُ“ کے تحت آتے ہیں۔ مال داروں کو اس میں دخل کا حق نہیں پہنچتا۔ چنانچہ خود آیت کا یہ ٹکڑا تا کہ تم میں سے اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ مال مال داروں میں ہی نہ گھومتا رہے بلکہ فقراء اور حاجت مندوں کو بھی پہنچنا ضروری ہے۔ مترجم کے والد داروں کے درمیان ہی مال گھومتا نہ رہے“ میں اس طرف اشارہ فرمادیا اب وجوہ تخصیص کی تلاش کرنی چاہئے۔ اگر وہ مل جائیں تو اچھا ہے ورنہ یہ کلام مجمل ہوگا۔ کیونکہ دو متضاد مجمل بیک وقت مراد نہیں لئے جاسکتے کہ ہم اس کو عام کہہ کر اطمینان سے بیٹھ جائیں۔ مگر جب ہم نے وجوہ تخصیص کی تلاش کی تو گذشتہ تمہیدات کی شہادت پر ہمیں یقین ہو گیا کہ یہ اختصاص اسی معنی کر ہے کہ جناب سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان زمینوں کو اپنے لئے رکھ لیا تھا اور بیشتر تمہیں معلوم ہو چکا ہے کہ انفعالی استحقاق میں مستحقین کی ہر ہر صنف اور ہر فرد کو حق کا پہنچانا ضروری نہیں ہے۔ اگر کسی ایک شخص کے بھی حوالے کر دیں گے تو ادا کرنے کی ذمہ داری سے بری ہو جائیں گے چونکہ خلافت کے باعث مالکیت آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص تھی اس لئے ان سب اموال کا متولی ہونا اور تقسیم کرنا آپ ہی کے لئے مخصوص ہوگا دوسروں کی دست نگری کی ضرورت نہیں اور یہیں سے فے اور خمس کی منتخبہ اشیاء کے لئے لینے کا اختیار جس کو اہل سنت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جائز فرمایا ہے مدلل تم نے معلوم کر لیا ہوگا۔ بالجملة اس خصوص اور خلوص اور اس معنی کی تائید کرنے والے دوسرے مضامین سے، ملکیت کے معنی نکالنا، قطع نظر اس سے کہ اصلی مطابقی معنی پر زیادتی کرنا ہے یقینی دلائل کے مخالف ہے جن میں سے بعض گذر چکے اور بعض کا انتظار کرنا چاہئے۔

انہی میں سے ایک مالک بن اوس بن حدثان کی حدیث ہے جو مشکوٰۃ میں ابو داؤد سے مروی ہے۔

اور ابو داؤد سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ جس چیز کو عمر رضی اللہ عنہ حجت میں پیش کیا کرتے تھے اسی میں سے یہ بات ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کے لئے بنی نضیر خیر اور فدک کے وہ اموال جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لئے منتخب فرمائے تھے ان کا تہائی حق آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تھا پس بنی نضیر کا مال وقتی ضروریات کے لئے وقف تھا اور فدک کی آمدنی مسافروں کے لئے وقف تھی رہا خیر تو اس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین حصے فرمائے، اس میں سے دو حصے مسلمانوں کے لئے اور ایک حصہ اپنے گھر کے خرچ کے لئے مخصوص تھا۔ اور جو کچھ آپ کے اہل بیت کے خرچ سے بچتا تو اس کو مہاجرین فقراء میں خرچ فرماتے۔ ابوداؤد نے یہ روایت بیان کی۔

### حدیث دیگر

و حدیثی دیگر از شرح السنہ بروایت مالک بن اوس بن الحدثان در مشکوٰۃ آورده:

عن مالک بن اوس بن الحدثان قال قرأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه انما الصدقات للفقراء والمساكين حتى بلغ عليم حكيم فقال هذه لهؤلاء ثم قرأ واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمس وللرسول حتى ابن السبيل ثم قال هذه لهؤلاء ثم قرأ "مَا آتَاكَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ" حتى بلغ للفقراء ثم قرأ والذين جاءوا من بعدهم ثم قال هذه استوعبت المسلمين عامة فائت عشة فليأتين الراعي وهو بسرر حمير نصيبه منها لم يفرق فيها جبينه رواه في شرح السنة.

این دو حدیث را اگر بغور نگرند آشکارا می شود که حضرت رضی اللہ عنہ فی دو حدیث را منجمله اوقاف می فهمیدند. حدیث اول صاف ست در دلالت این معنی چه حُبس همیں وقف را گویند و قطع نظر ازین، وضع و اطلاق خود مفهوم حُبس کہ به معنی محبوس ست بر این قدر دلالة دارد کہ از صل این اشیاء مملوک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نبودند بلکه همجو قیدیای و محبوسان کہ بهر چندی یا بهر دوام بکار سکارے همجو فلامان مملوک جانفشانیها کنند این اموال نیز همجو اموال مملوکہ زیر تصرف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بودند نہ اینکه مملوک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بودند؟

علاوہ بریں این احتجاج خود به مقابلہ کسانے بود کہ فی فتوح عراق و شام را تقسیم کردن میخواستند و همجو عنائم قابل ملک می پنداشتند و این احتجاج در مجمع صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین بود و کسی انکار بریں احتجاج نہ کرد نہ آنوقت نہ وقت دیگر، نہ از حاضران نہ از عائبان بلکه ہر کہ بشنید حق را روشن

دید و باطل را از حق جدا جدا فهمید.

باقی این قول حضرت عمر رضی الله عنه نزد شیعه اگرچه از پایه اعتبار ساقط باشند و گویند که اخبار عمری راجه اعتبار . مگر چون بناء این تحریر . به رد دفع الزام و شک اهل سنة ست درین حواله چه حرج . باین همه تاریخ یکی از فریقین هم این شاء الله مخالف این قول نخواهد برآمد . عمل در آمد نبوی صلی الله علیه وسلم همین طور بود . باز اگر گویند این قدر گویند که اموال معلومه وقف نبود مملوک بود اگرچه حضرت رسول الله صلی الله علیه وسلم در همین مصارف صرف کرده باشند . مگر احتجاج حدیث ثانی نه قابل دم زدن سنیان ست نه شیعه استیعاب فی جمله مسلمین را انکار نتوان کرد مگر آنکه خود منکر کلام الله شوند و خداوند علیم را همچو حضرت عمر رضی الله عنه پندارند گویند که خدا را هم چه اعتبار نعوذ بالله .

و آنچه در یکی از دو روایات گذشته از حضرت عمر رضی الله عنه درباره

اموال بنی النضیر چنین گزشته:

” لكانت لرسول صلى الله عليه وسلم

خاصة ينفق على اهله

ثم يجعل ما بقى في السلاح والكراع عدة في سبيل الله .

و درین حدیث ست .

فاما بنو النضير فكانت حُبا لنوائبه و نفقه اهل را بر خیر حواله کردند

معارض یک دیگر نیست .

قبل از افتتاح خیر نفقه اهل از اموال بنی النضیر گرفته باشد بعد افتتاح خیر بطور یک مذکور شد کار فرمودند یا آنکه کآن مقتضی استمرار باین معنی نیست که گاهی مخالف آن بساحت و جود نیاید . هر فعل یکد و بار هم استعمال کآن در احادیث و محاورات عرب موجود ست . من جمله حدیث ” كُنْتُ أَطِيبَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِحَرَامِهِ حِينَ يَحْرِمُ وَلَحَلِّهِ قَبْلَ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ ” است که از حضرت عائشه رضی الله عنها در بخاری فی ” باب الطيب عند الاحرام ” مروی ست . این واقعه بجز یک بار صورت نه بسته . چه استعمال طیب قبل طواف معتمر را بالا جماع جائز نیست و پس از صحبت حضرت عائشه رضی الله عنها بجز یک بار اعنی حجة الوداع اتفاق اداء حج رسول الله صلی الله علیه وسلم را نیفتاده . بالجمله مفاد کآن استمرار بطور مذکور نیست تا خلش بدل اهل فهم ماند . ما نیز در محاورات اردو الفاظیکه بمقابله کآن موضوع اند ، در وقائع گزشته که بجز یکبار یا دو بار نشده باشند استعمال می کنیم .

اندریں صورت طلب میراث حضرت علی رضی اللہ عنہ و حضرت عباس (رضی اللہ عنہما) کہ از بعض روایات در زمانہ حضرت عمر مفہوم میشود، اگر محمول بر طلب حقیقی داریم بہ گمان جریان میراث در استحقاق انفعالی و تولیت باشد کہ بہ مرتبہ مالکیہ خلافت تعلق دارد اگر محمول بر تشبیہ طلب تولیہ بطلب میراث کنیم و وجہ شبہ آن طلب اول باشد کہ در زمانہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ افتادہ باز حاجت این اشارہ هیچ نیست۔

## دوسری حدیث

اور دوسری حدیث شرح السنہ سے بروایت مالک بن اوس بن حدثان رضی اللہ عنہ مشکوٰۃ میں لائے ہیں:

مالک بن اوس بن حدثان سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی ”سوائے اس کے نہیں کہ صدقات فقراء مساکین یہاں تک کہ“  
 علیم ﴿یعنی یہ صدقات ان لوگوں کے لئے ہیں جن کا اس آیت میں ذکر ہے۔ مترجم﴾ حکیم“  
 تک آیت تلاوت کی تو فرمایا یہ ان لوگوں کے ﴿پوری آیت یہ ہے: ”إِنَّمَا الصَّدَقَتُ  
 لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي  
 سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ط فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ط وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ“﴾ (پارہ نمبر ۱۰،  
 سورۃ التوبہ، آیت ۶۰) کے لئے ہے۔ پھر یہ دوسری آیت پڑھی، اور جان لو کہ جو کچھ  
 تم غنیمت حاصل کرو کسی چیز کی بھی ہو تو اس میں سے اللہ کے لئے پانچواں حصہ اور رسول  
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ابن سبیل تک آیت پڑھی اور پھر کہا یہ اموال غنیمت ان  
 لوگوں کے لئے ہیں۔ پھر پڑھا ”مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى“ تا  
 آنکہ ”لِلْفُقَرَاءِ“ تک آیت پڑھی پھر پڑھا ”وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ“ پھر فرمایا  
 کہ اس آیت نے عام مسلمانوں کو اپنے احاطے میں لے لیا۔ اگر میں زندہ رہا تو آئے گا  
 ایک چرواہا اور وہ مال نیم پختہ کھجوریں اور مواشی ہوں گے تو میں اس چرواہے کو ان میں  
 سے اس کا حصہ دوں گا جس کے حاصل کرنے کے لئے اس کو دوڑ دھوپ نہ کرنی پڑی۔  
 ان دو حدیثوں کو اگر غور سے دیکھیں تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ



عنه نے مال کو منجملہ اوقاف کے سمجھتے تھے۔ پہلی حدیث بھی اپنے اس معنی کی وضاحت میں صاف ہے۔ کیونکہ جس اسی وقف کو تو کہتے ہیں۔ لفظ جس کی بناوٹ اور اطلاق سے قطع نظر خود لفظ جس کا لغوی مفہوم بھی جو مجبوس کے معنی میں ہے اتنی بات بتا رہا ہے کہ اصل میں یہ چیزیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں نہ تھیں۔ بلکہ قیدیوں اور محبوب لوگوں کی مانند کہ کچھ عرصے یا ہمیشہ کے لئے سرکاری کام میں مملوک غلاموں کی طرح جانفشانیاں کرتے ہیں۔ یہ اموال بھی مملوکہ اموال کی مانند نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تصرف میں تھے نہ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں تھے۔

اس کے علاوہ یہ استدلال خود ان لوگوں کے مقابلے میں تھا جو عراق و شام کی فتح میں حاصل ہوئے مال نے کو تقسیم کرنا چاہتے تھے۔ اموال غنیمت کی طرح ملکیت میں لے لینے کے قابل سمجھتے تھے۔ اور یہ استدلال صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مجمع میں ہوا اور کسی نے بھی اس استدلال پر انکار نہ کیا۔ نہ اس وقت اور نہ کسی دوسرے وقت نہ حاضرین میں سے اور نہ غائبین میں سے کسی نے انکار کیا بلکہ جس شخص نے بھی سنا حق کو روشن دیکھا اور باطل کو حق سے جدا جدا سمجھا۔

باقی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول اگرچہ شیعوں کے نزدیک اعتبار کے مقام سے گرا ہوا ہوگا کیونکہ وہ کہیں گے کہ عمر کی خبروں کا کیا بھروسہ۔ لیکن چونکہ اس تحریر کی بنیاد اہل سنت کے شک اور الزام کو دور کرنے کے لئے ہے، اس لئے اس حوالے میں کیا حرج ہے۔ اس کے باوجود شیعہ اور سنی دونوں فریقین کی تاریخ میں اس قول عمر رضی اللہ عنہ کے خلاف کوئی چیز نہ نکلے گی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل درآمد اسی طرح پر تھا۔ پھر بھی اگر کچھ کہیں گے تو صرف اسی قدر کہیں گے کہ یہ اموال وقف نہ تھے بلکہ مملوک تھے اگرچہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہی مصارف میں اموال کو صرف کیا ہوگا۔ لیکن دوسری حدیث سے حجت لانے میں نہ تو سنیوں کے لئے دم مارنے کا موقع ہے نہ شیعوں کے لئے۔ کیونکہ فہ کی آیت کا تمام مسلمانوں پر حاوی ہونے سے انکار

قطعاً نہیں کیا جاسکتا ہاں یہ کہ کلام اللہ کا ہی انکار کر دیں اور خدائے علیم کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرح کہہ دیں کہ خدا کا بھی نعوذ باللہ کیا اعتبار ہے۔ (تو یہ دوسری بات ہے) اور جو گزری ہوئی دو روایات میں سے ایک روایت میں بنی نصیر کے اموال کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہ بیان گزرا ہے:

”کہ وہ مال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے خاص تھے جنہیں اپنے گھر والوں پر سال بھر کے نان و نفقہ کے لئے خرچ کیا کرتے تھے پھر جو باقی بچتا تو ہتھیاروں اور گھوڑوں پر فی سبیل اللہ تیاری پر خرچ فرماتے۔“

اور اس حدیث میں ہے:

”رہے اموال بنو نصیر تو وہ آپ کے ہنگامی اخراجات کے لئے مخصوص تھے۔“ اور گھر والوں کے نفقہ کو خیر پر ڈالے کیونکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے معارض نہیں خیر کی فتح سے پہلے اہل خانہ کا خرچ بنی نصیر کی آمدنی سے لیتے ہوں گے لیکن فتح خیر کے بعد اس طریقے پر جیسا کہ ذکر کیا گیا عمل فرمایا۔ یا یہ کہ کان اس معنی میں دوام نہیں چاہتا کہ کبھی بھی اس دوام کے خلاف وجود میں نہ آ سکے۔ بلکہ کان حدیث اور عربوں کے محاوروں میں استمرار کے بجائے ایک دو دفعہ کام کرنے کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے۔ ایک حدیث تو یہ ہے ”کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام کے لئے جب آپ احرام باندھتے اور احرام سے حلال ہونے کے وقت بیت اللہ کا طواف کرنے سے پہلے خوشبو لگایا کرتی تھی، یہ حدیث جو کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بخاری میں ”احرام باندھنے سے پہلے خوشبولگانے کے باب میں“ روایت کی گئی ہے۔ (احرام کا) یہ واقعہ ایک دفعہ سے زیادہ پیش نہیں آیا۔ کیونکہ طواف سے پہلے خوشبو کا استعمال عمرہ کرنے والے کو فقہاء کے متفقہ فیصلے کے مطابق جائز نہیں ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ساتھ ہونے کے بعد ایک مرتبہ یعنی حجتہ الوداع کے سوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حج کا اتفاق نہیں ہوا۔ الحاصل کان کا تقاضہ مذکورہ طریقے

پر استمرار کا نہیں ہے کہ کوئی خلش اہل فہم کے دل میں رہ جائے۔ ہم بھی اُردو کے محاورات میں ان الفاظ کو جو کان کے مقابلے میں بنائے گئے ہیں ان گزشتہ واقعات کے سلسلے میں جو ایک بار یا دو بار کے سوا پیش نہیں آئے۔

اس صورت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت عباس (رضی اللہ عنہ) کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں میراث طلب کرنا جو کہ بعض روایات سے سمجھا جاتا ہے اگر اس طلب کو ہم حقیقی طلب پر رکھیں تو (اس صورت میں انفعالی استحقاق اور تولیت میں میراث جاری ہونے کے گمان کی بناء پر ہوگا جو استحقاق خلافت الہیہ کی وجہ سے مالک ہونے کے مرتبہ سے تعلق رکھتا ہے اور اگر اس (طلب کو) اس پر محمول کریں تو تولیت کا مطالبہ میراث کے مطالبے کے مانند ہے اور وجہ شبہ وہی پہلی طلب ہو جو کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ میں پیش آئی تھی تو پھر اس اشارے کی بالکل حاجت نہیں رہتی۔

سوال:

باقی ماند اینکه صرف در سامان جہاد ہکدام حجت بود. جہاد از مصارف فی نیست ؟

سوال: باقی رہی یہ بات کہ جہاد کے سامان میں یہ مال صرف کرنا کس دلیل کی بناء پر تھا (کیونکہ) جہاد نے (مال) کے مصارف میں سے نہیں ہے؟

جواب

جوابش این ست کہ لفظ رسول خود کفیل دفع این خلعان ست . خرج سفیران و جاسوسان سلاطین را ہنگر کہ چہ قسم میباشد . و باز آنہمہ ہذمہ سرکار بود . نہ اینکه فقط خرج خورد نوش بدهند و باقی را حساب کردہ بگیرند . سفیر خدا وندی و نائب و خلیفہ او را ہر ضرورتیکہ در اداء پیام یا اعلاء کلام ملک علام پیش آید ہمہ از خزائن عامرہ خدا وندی بدهانند و باز ہمہ را بصرف رسول بنویسند غرض این خرج از بیت المال باشد و این نیز یکی از شواہد عدم ملک نبوی ست . بہ نسبت اموال معلومہ . (بہ مرتبہ سافلہ کرم خوردہ)

با لجمہ از ہر پهلوی کہ بینیم ہمیں می تراود کہ اموال فی از مملوکات

نبوی صلی الله علیه وسلم به مرتبه سافله نبودند. اگر بودند به مرتبه فوقانی بودند. مگر ماحصلش دانستی که فقط تولیت و اختیار تصرف ست مناسب وقت بمصرلی از مصارف مقررہ خدا ولدی از مستحقان

انفعالی صرف باید کرد این ضرور نیست که بهر فرد هر

رسانید ورنه ادائے فی باین وجه ممکن نیست

”وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ“ نیز هستند که هنوز بساحت وجود قدم نهاده اند، کسی چه تواند ادا. خمس و زکوٰۃ نیز منجمله محالات عادیست. کدام کس ست که جمله فقراء شرق و غرب و مساکین و غیره را تجسس کرده یگان یگان را دادن می تواند. اکنون اگر حدیث واقدی صحیح هم باشد چه حرج که مفادش بیش ازین نه باشد، اگر فرق باشد همین قدر باشد که احادیث حضرت عمر رضی الله عنه موقوف اند و آن مرفوع.

نمونی که رسول الله صلی الله علیه وسلم گفته بود.

همین حضرت عمر گفتند. زیاده .....

فرض گویم که معنی خالصه و خاصه این نیست که گفته شد آن وقت ما را جوابی دگر بزبان ست. گویم سلمناً لفظ خاصه و خالصه و غیره دلالت بر مالکیت فعلی میکنند نه بر استحقاق انفعالی. لیکن بهر انتساب چنانکه دانستی مرتبه فوقانی کالی ست. این وقت این جواب از همان قبیل خواهد بود که پس از سوال مندرج جمله.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ

جواب

قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ

آمده. یعنی درباره تقسیم و تعیین حصص اختیار بخدا تعالی و رسول الله صلی الله علیه وسلم ست نه بدیگران همچنین این جا تقسیم نه کردن مال فی را بطور غنیمت بعد خمس باید پنداشت والله اعلم.

و این را هم گذار. در حدیث واقدی تضمین آیت ثانیه از دو آیت فی بغرض جواب حضرت عمر است که بعد برآوردن خمس مثل مال غنیمت تقسیم مال فی میخواستند.

و حاصل جواب این باشد که مصرف این اموال خود خدا وند کریم بیان فرمود. همراهیان مرا که بهر این غزوه رفته بودند دران مصرف یاد نفرموده اگر ذکر کرده فقط مرا ذکر کرده بدین سبب این مال خاص بهرمن است و میدانی که اطلاق

آب و خاک و مال وغیرہ اسماء اجناس بر قلیل و کثیر برابرست۔ اگر واقعی از مال فی برای آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باشد آندم ہم این گفتن رواست کہ مال فی برای آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باشد باقی تحمل مخصوص آنست کہ گفته شد۔ یعنی از روندگان غزوہ ، جز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کسی رانمی رسد۔ و اگر تضمین آیت ثانیہ غلط باشد و گویند بجای آیت اولی آیت ثانیہ را کاتب یا مصنف بغلط آورده۔ میگویم ما نیز ہمیں راہ میرویم۔ آیت اولی دلالت بر مالکیت خلالت میکند و میدانی کہ درین مالکیت کسی دیگر شریک و سهم آن سرور صلی اللہ علیہ وسلم نبود۔ اندرین صورت ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم باین اختصاص ، اشارہ بآن باشد کہ دیگر برا در تقسیم این اموال مداخلہ نیست۔ مالک این اشیا از اصل منم۔ و این از همان قبیل باشد کہ در آیت قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرُّسُولِ شنیده۔ پس چنانکہ آنجا بعد این ارشاد بانزال آیت ”وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرُّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ“ مقسم انفال بیان فرمودند۔ اعنی ارشاد شد کہ خمس را جدا ساخته یکسان مذکور۔ باید داد و بہ نسبت باقی اخماس اربعہ اشارہ تملیک بہ مخاطبین غَنِمْتُمْ شد۔ ہم چنین۔ در اموال فی۔ پس از ارشاد مذکور کہ از حدیث مذکور دریائے و از اشارہ آیت اولی از دو آیت فی بشناختی بانزال آیت ثانیہ فی تقسیم اموال فی را بیان فرمودند۔

الغرض موجب ملک کہ قبض ست بطور استحقاق فعلی در مرتبہ تحتانی نہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را بہ نسبت اموال فی حاصل بود نہ دیگران را۔ و در مرتبہ فوقانی قبض و ملک و استحقاق فعلی آن سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم همه مسلم۔ مگر دران مرتبہ بیع و شراوہ و میراث وغیرہ تصرفات و حقوق تصرفات را رسائی نیست۔ واللہ اعلم و علمہ اتم۔

## جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ رسول اس شبہ کو زائل کرنے کا خود ذمہ دار ہے چنانچہ بادشاہوں کے جاسوسوں اور سفیروں کے خرچ کو دیکھ لو کہ کس قسم میں داخل ہے۔ وہ سب حکومت کے ذمہ ہے نہ صرف یہ کہ کھانے پینے کا خرچ حکومت دیتی ہے اور بقایا کو حساب فہمی کر کے واپس لے لیں۔ اسی طرح خدا کے سفیر (یعنی پیغمبر) اور خدا کے نائب اور خلیفہ کو ہر وہ ضرورت کہ اللہ کے پیغام پہنچانے میں یا ملک علام (یعنی اللہ تعالیٰ) کے کلام کو بلند کرنے کے لئے پیش آئے گی۔ تو خداوند تعالیٰ کے بھرپور خزانے سے تمام

ضروریات کے اخراجات دلائل میں گے اور پھر سب کو رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کھاتے میں لکھ دیں گے۔ غرض یہ ہے کہ یہ خرچ بیت المال سے ہوگا۔ اور یہ بھی مذکورہ اموال کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مالک نہ ہونے کے دلائل میں سے ایک دلیل ہے۔

الحاصل جس پہلو سے بھی کہ ہم دیکھیں یہی مترشح ہوتا ہے کہ فے کے اموال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مملوکات سے مرتبہ سافلہ میں نہ تھے۔ اگر تھے تو مرتبہ فوقانی میں تھے مگر اس کا حاصل (نتیجہ) تم نے جان لیا کہ صرف انتظام کرنے اور تصرف کرنے کا اختیار ہے۔ یعنی خداوند تعالیٰ کے مقررہ مصارف میں سے، صرف کے مناسب وقت میں، انفعالی استحقاق کے مستحقین پر صرف کر دینا چاہئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ہر صنف کے ہر فرد کو پہنچایا جائے، ورنہ فے کا اس طور سے ادا کرنا کیسے ممکن ہے؟ جبکہ مصارف میں سے وہ لوگ بھی ہیں جو ان کے بعد آئیں گے اور انہوں نے ابھی دنیا میں قدم بھی نہیں رکھا ہے کوئی ایسا کس طرح کر سکتا ہے۔ خمس اور زکوٰۃ کا ادا کرنا بھی (اس طور پر) عادت انسانی کے لئے محالات میں سے ہے۔ کون سا آدمی ہے کہ مشرق و مغرب کے تمام فقراء اور مساکین وغیرہ کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر ایک ایک کو دے سکتا ہے۔

اب اگر واقعی کی حدیث صحیح بھی ہو تو کیا مضائقہ ہے کہ اس کا مقصد اس سے زیادہ نہ ہوگا۔ اگر فرق ہوگا تو اسی قدر ہوگا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیثیں موقوف ہو موقوف وہ حدیث ہے جس کی سند کسی صحابی پر جا کر رک جائے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم تک اس سند کو نہ پہنچایا گیا ہو۔ مترجم کہ ہیں اور وہ مرفوع ہے حدیث مرفوع وہ حدیث ہے جس کی سند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہو۔ مترجم کہ

پس گویا کہ وہ مضمون جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا وہی مضمون حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا، اس سے زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں ہاں اگر فرض کر لو کہ خالصہ اور خاصہ کے معنی یہ نہیں، تو اس وقت دوسرا جواب ہماری زبان پر موجود ہے چلو ہم نے تسلیم کر لیا کہ لفظ خاصہ اور خالصہ وغیرہ مالکیت فعلی پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ انفعالی استحقاق

پر۔ لیکن نسبت کرنے کے لئے جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے مرتبہ فوقانی کافی ہے۔ اس وقت یہ جواب اسی قبیل سے ہوگا جیسا کہ اس سوال کے بعد جو کہ اس جملہ میں:

”آپ سے انفال کے متعلق سوال کرتے ہیں“

## جواب

کہہ دیجئے کہ انفال اللہ اور رسول کے لئے ہے آیا ہے۔ یعنی حصوں کے مقرر کرنے اور تقسیم کے بارے میں اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہی اختیار ہے نہ کہ دوسروں کو اسی طرح ﴿اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح حصوں کا تعین اور تقسیم اللہ اور اس کے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار میں ہے اسی طرح مال فی غنیمت کے مال کی طرح خمس نکالنے کے بعد اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار میں ہے۔ مترجم﴾ یہاں پر مال فی غنیمت نہ کرنے کو، خمس نکال کر، مال غنیمت کو تقسیم کرنے کی مانند سمجھنا چاہئے۔ واللہ اعلم۔

اور اس کو بھی چھوڑیے، واقدی کی حدیث میں فی کی دو آیتوں میں سے دوسری آیت کو لانا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جواب دینے کی غرض سے ہے کہ مال غنیمت کی مانند خمس کے نکالنے کے بعد فی کے مال کو بھی تقسیم کرنا چاہتے تھے۔

اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ”ان اموال کا مصرف خود خداوند کریم نے بیان فرمادیا۔ میرے ﴿میرے﴾ مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ مترجم﴾

ساتھیوں کو کہ اس غزوہ کے لئے گئے تھے اس مصرف میں یاد نہ فرمایا۔ اگر ذکر کیا ہے تو فقط مجھ کو ذکر کیا ہے اس سبب سے یہ مال خاص میرے لئے ہے“ اور تمہیں معلوم ہے کہ آب، خاک اور مال وغیرہ اسمائے جنس کا اطلاق قلیل و کثیر پر برابر ہے۔ اگر مال فی میں سے کچھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہے تو اس وقت یہ کہنا درست ہے کہ فی کا مال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہے باقی خاص محل وہی ہے جو بتا

دیا گیا یعنی غزوے میں جانے والوں میں سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی جہاد میں جانے والوں میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی غازی کا مال جہاد میں حق نہ تھا کیونکہ آیت میں صرف آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر ہے۔ مترجم ﴿

اور کسی کو حق نہیں پہنچتا ہے اور اگر دوسری آیت کا ضمن لانا غلط ہو یا یوں کہیں کہ پہلی آیت کی جگہ دوسری آیت کو کاتب یا مصنف غلطی سے لکھ گیا تو میں کہوں گا کہ ہم بھی تو اسی راستے پر چل رہے ہیں کہ پہلی آیت مالکیت خلافت پر دلالت کرتی ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ اس مالکیت میں کوئی آل سرور صلی اللہ علیہ وسلم کا شریک اور حصہ دار نہیں ہے اس صورت میں اس خصوصیت کے ساتھ، ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا اس طرف اشارہ ہوگا کہ کسی اور کو ان اموال کی تفسیر میں دخل دینے کا حق نہیں ہے۔ ان چیزوں کا مالک اصل میں سے میں ہی ہوں۔ اور یہ ویسا ہی ہے کہ ”آیت قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرُّسُولِ“ میں تم نے سن لیا ہے۔ بس جیسا کہ وہاں اس ارشاد کے بعد ”وَاعْلَمُوا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرُّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبٰی“ کی آیت کے نازل کرنے سے انفال کی تقسیم کے مصارف بیان فرمادیے۔ یعنی یہ ارشاد ہوا کہ پانچویں حصے کو جدا کر کے مذکورہ اصناف کو دے دینا چاہئے۔ اور باقی چار خُمسوں کے متعلق ”غَنِمْتُمْ“ کے مخاطبین کو مالک بنادینے کا اشارہ ہو گیا۔ اسی طرح فے کے اموال میں۔ پس مذکورہ ارشاد سے کہ مذکورہ حدیث سے تم نے پالیا اور آیت فے کی دو آیتوں میں سے پہلی آیت کے اشارے سے تم نے پہچان لیا کہ فے کی آیت ثانیہ کے نازل کرنے سے فے کے اموال کی تقسیم بیان فرمادی۔

الغرض قبضہ جو ملکیت کا موجب ہے استحقاق فعلی کے طور پر مرتبہ تحتانی میں نہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فے کے اموال کے بارے میں حاصل تھا نہ دوسروں کو۔ اور مرتبہ فوقانی میں قبضہ اور ملکیت اور فعلی استحقاق آن سرور صلی اللہ علیہ وسلم کو سب کچھ حاصل ہے۔ مگر اس مرتبہ میں بیع و شراء، ہبہ اور میراث وغیرہ تصرفات اور حقوق تصرفات کو رسائی نہیں ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم۔





## منبر اول

من یروانه بعینه یتقنه فی الدارین

الشیخ محمد آذان حمید و زمان سعید رسال عجیب غریب که  
در تحقیق مضامین و بحث فی تفسیق کلمات دشمنین و رد فیه است

مجموعه پنج پانزدهم و بیست و یک لایزال رساله

## قاسم العلوم

من تصنیف مولانا میر موسی قاسم صاحب

بتعمیم مولانا محمد معتمد علم و عمل خویش بعینه سلف صاحبین هستند  
و یحیوت طبع و ذکاوت ذہن خود یادگار علی المحققین

در طبع مجتبی ای بی تا تمام محمد بن ذیل طبع گردید

## جلد اول

# من لیت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا

نسخه مهره زبان سینا و ان مینه سار منیر دل در سال قم سم علوم در دستبرد و دقت است

## مکتوب اول

در جواب شبهه بعضی فضلای که در باره عدم ملکوت فک در رساله  
پیشینیه تحقیق کرده شد بدل اوستان از روایتی واقع شده بود

## مکتوب دوم

در شرح حدیث ابی رزین رحه قال قلت یا رسول الله علیه وسلم انی سمعنا  
ابن انخلین خلق قال کان فی عمارته موارثا فودعها فخلق عرشه علی النار و در شکره از بزرگان  
مردی است

تعبیر تفسیر مولوی محمد باقر صاحب توفیقی بتایخ چاپ در بهار و بیع آنکس در بهار

در مطبع مجتبیائی در بیابان مطابع

## بسم اللہ الرحمن الرحیم

محمد مجید واسطی اوس خدائی پاک کی جیسی بنی آدم کو خاک سی شرف المخلوقات بنایا اور جوہر  
و عقل و رحمت و ماکہی محمد کائنات سی شرف کیا اور درود و نامہ و اوس فضل مخلوقات سی شرف  
والد سلیم پر کہ گمشدگان تیرہ ضلالت کو بواسطہ نور ہدایت کی راہ مقصود پر لگایا و حسب فرمان  
سجڑ بیان علم الاولین و الاخرین کی باوجود اسی لقب ہونے کی دین مبین واسطی فی محمد  
شرائع و ادیان پر فضیلت حاصل کی بعد حمد و صلوات کی یہ خادم ازل محمد متنازل علی ہستم و دست  
عبد الذائق بیک منصرف بطبع مہتابی صلح اللہ علیہا خدستین بعد صاحبان اہل بیان اسلام  
عرض کرتی ہیں اگرچہ موافق ارشاد ہدایت بنیاد جاتیاب علیہ علی آلہ و اصحابہ الف الف صلوات  
و سلام یرفعہم و یکسر بچل اس زمانہ اخیر میں علم کا نام ہی باقی ہی چیل کی کثرت ہی کہ بیان  
چہ بیان مگر تاہم فخر الامثال مرجع الافاضل حضرت مولانا سلوسی محمد قاسم صاحب مد فیہم  
بعض تصنیفات اپنی نظری گدزی کہ جنکی یکہی ہی ایان تازہ ہوتا ہی تحقیق بیان توفیق  
مضامین ہی سلف صدائیں اور علماء متعین کے علم کا سارہ حاصل ہوتا ہی صدق اللہ صدق علیہ  
لا یقصر عبادہ ولا یخلق عن كثرة الردی شک و آن و حدیث کی دقائق و نکات قیامت تک کی  
رہنمائی ہندوستانی تہذیب و تمدن کی خلائق چاہنا و کاننا سبب اتنا کہ ہر غصہ فائدہ حاصل ہوتا ہی  
ت خداوندی کو فیکر ہر ایک ایان کامل ہوا و نام اوس محبوب کا راز قاسم العلوم  
انہما دب س تصنیفات عجیب و غریب سی فائدہ حاصل کہین ہر کس ہی دعای ہندی یا کرین

# مکتوب اول

مرد جواب شبیه بعضی فضیلا که درباره عدم مملو کتیه فدک که در دست  
پدیده شیعیه تحقیق کرده شد بدل او شان از روایت واقعه قناده بود

بسم الله الرحمن الرحيم

مکرمترین بزرگواران **محمد قاسم** معنی الله عنه بخدمت سرزبانیت محمدرم غرم سوختی محمد قاسم  
دوم الله غنا یکم اول سلام مستون عرض میکند استقبال بادین از آن عرض نپرو از دست و چشمه ششم  
این ماه غرضی بدو بند رفته بودم نامه سامی میرنده آمد بستم یکم باز آمدم و دیدم که خطوط کثیر از اطراف  
در جواب آمده و نباده اند چون همه جواب طلب بودند و بعضی از آن شخص تعاضد اول جواب آن پر ختم  
و اکنون جواب سامی قلم برداشتم بنام خدا "اول مقدمات چند می نگارم اولین مقدمه که از پیش کردنی  
هست که ملک همین قبض است و پس ملک با نوزان صوابی در بیان ادبیاتی و کاه و دست بم خود  
سوییده و آب چاه و دیا و زمین افتاده بطوریکه حاکم آباد و پسر و کاه می باشد و محکوم را اگر مستحق  
همین قبض می بندد و آنکه هیچ قبل از قبض منتهی است و پیش نیز همین است که قبض ملک مشتری می  
بسیار که هرگز کند کفار اگر ملک سوال بل سلام با سبیل تمام میگردد و همین وجه میگردد که شش  
بل سلام بر خاست و قبض کفار بجایش جا گرفت و قضا قاضی اگر ناخدا می شود و همین وجه فدی  
که قبض ملک دل چنان بر خاست که باز سید معاودت بنامد چه غاصب اگر غصب میگردد با سبیل  
و در پس حاکم است چون حاکم خود و اند بان لگ از که بخیزد با حاکم ملک همین یک قبض است  
و در پیش و در پیش و میراث را از بوجایات ملک میداند از سمات نظر سر سری است اینجند

اسباب تحصیل ثمن اند و بعضی سبب ملک بین سبب این تبت به نام این اسباب بنا و بحد و دهر آن ملک  
 منی المفعول صفت ال است و ملک منی المفعول صفت مالک مگر نمیتواند شد که مال احد ندان را که هیچ  
 بنابر مملوک و باز یاده امکان گردد و بحدی ملک یاده از یک آید آری اگر فرق اصلیه ملک میان آید باز  
 از یک شئی اختاب مملو کتبه بد کس داشته باشد حرجی نیست خود میدانی که مملوک عالم و عالمان و حلالی است  
 و الارض شهادت آیه و صد مافی السموات و الارض بحسب الوجوه مملوک و تعالی است این نیست که  
 کس گیرد و بحد یاکم و بیش شریک و تعالی است تعالی اند عن ذلک علوا کثیرا مگر با اینهمه من و تو همه  
 طفیل کثیر اموال ملک داریم و از مملوکات خود بیشماریم اگر ما نیز با اعتبار ملک همان مرتبه بشیم که خدا تعالی  
 مسلم است شرکاء غیر متساوی هم جنب و تعالی خواهند بود و نتواند باشد چاره بجز این نیست که ملک از  
 ظلال ملک و تعالی چنان باشد که عکس آفتاب در آئینه ظل آفتاب باشد با بحد موصوف بالذات  
 ملک همون وجهه لا شریک است مگر چنانکه آب بهش گرم گردد و آئینه در زمین و دیوار و شجر  
 با آفتاب منور شوند و باز قدری تعدی آثار زمین بسیار بطور آید و با بحدت قائل آن آثار بجا میآید  
 شوند همین سان جمله ذری العقول بعرض قوه قابضه و محرز و مصدر قیض و احراز میگردند  
 و بحد امکان شمرده میشوند غرض چنانکه آئینه مصدر تنویر میگردد و بطفیل عکس آفتاب نور بدو میآید  
 بسیار میرساند و زمین و دیوار مصدر تنویر میگردد و بوسید نور عرضی که از آفتاب گرفته اندرون  
 خانه را قدری منور میگرداند و آب مصدر تسخین میشود و بذریع حرارتیکه از آتش گرفته هر چه در  
 می افتد با بر و سیریز و گرم میگردد و همچنین بوجه عرض قوه قابضه و محرز که همانا حاصل همه حاصل  
 قدره است بنی آدم نینه مصدر مالکیت میشوند و اموال مملوک میگردد و مانند لیکن پیدا است که خود را  
 فقط بمرتبه و انعکاس ظلال ملکوس فقط یک دفعه نیست از موصوف بالذات صد مانند اصل  
 انعکاس از یک پایه و دیگر متصور است تمام از آفتاب تسخیر است و آئینه از نور و دیوار از آینه  
 مستفید میگردد و همچنین اگر آئینه های دیگری نیز آیند تعدی و انتقال فیض از آفتاب ال خبر آنهاست  
 است فایده مافی الباب هر مرتبه لاحق از مرتبه سابق ضعیف شود چون در ماضی فیه نظر کردیم

با یک سخن خداوند و صد لایزال و ایمان مجازی یعنی نشان با و شما یک سطر بنظر آمد آن کیست احد  
 رو که ما خلقت الا فلک حبیب پاک جاب قبا است با عالم حقیقه و شید کبری برین علیا محمد رسول الله  
 صل الله علیه وسلم چنانکه وقت شب قرمیان آید و برین عاجز در میان آفتاب زمین و زمینان شود و بوسیله  
 از نور آفتاب مستفید کردیم و بعضی میدانیم که اگر قرمیان می بود این جلوه شب مهتاب میسر می شد بجز  
 اوقات پاک محمدی صل الله علیه وسلم از میان می آمد و این برین کبری و سید فیوض وجود و دیگر فیوض  
 بلا می شد حائق محله خصوصاً افراد مومنین و مومنین پیرایه وجود خارجی در برنیکشیدند و این عالم  
 شهادت را مشاهده نمیکردند مثلاً این تحقیق دقیق سخن است پس عین اگر در پی استیجاب آن شوم این  
 یکدور ورق نیت مولای شود و اگر در مختصار و مختصراً در مقصود و جلوه و تفراید جزایم می کنم گاوی بدلم می  
 که حاله بر این حیات و قوا و تحذیر الناس که در غیاب طبع صدیقی مطبوع شد و نمایم و گاوی بدلم می بد که  
 در تمام کتب اجماع پس بر شش و پنج بر مصلحت و در خود آن خدیم که در مختصراً و تفراید جزایم می کنم شاد و صفت  
 شد و در جای میفرمایند خاتم النبیین و در جانی ارشاد است البنی ادلی بالکونین من انفسهم معنی عالم  
 النبیین در نظر ظاهر پرستان همین باشد که زمان نبوی صلی الله علیه وسلم آخرت و زمانه نبی است  
 و باز بنی نجر نخواهد آمد و میباید آن که این سخن است که می ست در آن نزد می با نبی صلی الله علیه وسلم محمد با احد  
 من جا کلم این سخن را چه معاد و از آن هستند که فرموده فرمودند و لکن حل مد خاتم النبیین اگر از  
 من پسری مخفیست که نبوة دیگران مستفاد از حضرت محمدی است صلی الله علیه وسلم و نبوت  
 حضرت محمد صلی الله علیه وسلم در عالم حساب مستفاد از نبوة دیگران نیست پس چنانکه نور قرمز آفتاب است  
 و نور آفتاب از نور دیگر نیست بلکه نور مستفاده اختتام یافت همچنین نبوت دیگران و نبوت بنی آخر الزمان  
 باید ساخت صلی الله علیه وسلم چون اینچنین باشد آمدن بنی دیگر بعد آن سرور عالم صلی الله علیه وسلم خود  
 منسوخ بود بعد طلوع آفتاب غروب نور شفق چنانکه حاجت نور که اکث نور قرمز نیست همچنین بعد طلوع  
 این آفتاب نبوت باقیاء نور کلام الله که از فیوض است چنانکه نور شفق است حاجت نور نبوة دیگران  
 نبی صلی الله علیه وسلم که بعد از طلوع کلام ربانی از چنان فانی آمدن قیامت تقدیر یافته و در بشر تعالی

ان وقت اگر بنی گیر می آمد مضائقه نبود چون اینقدر دریافتی خود داشته باشی که همه دنیا مانند خود تو گمان  
 در دولت احمدیه اند صلی الله علیه و سلم محمد بنی اولی بالمؤمنین اگر چه شخصیتهای دیگر حکم کل نیست به محمول  
 قضیه بعنوان مشتق موضوع وابسته اند اینوقت اینکلام بشا بآنت که گویند هذا السیاسة الحسنی بحسنی مشتق  
 لتعظیم الشکریم اینکلام اگر چه بغرض تعظیم یکس مشارالیه صدور یافته باشد مگر هر که ذوق فهم در می بیند  
 که استحقاق تعظیم دین یک کس نیست بلکه هر سید یک باشد استحقاق این تعظیم دین در همین سان اینجا است  
 اکنون بشنود اول یعنی اقرب است یا احب یا اول بالتصرف در میانان ثلثه اگر بغور دیده شود  
 باهم ربط لازم است اقربیه حلقه اجبیه و اولویتی است و بدین سبب اجبیه و اولویتی از اقربیه جدا نمیکند مگر  
 قصد بر عکس نیست چه این معنومات ثلثه بی ضم ضمیر خود برین قدر شایده اند که عده کیست معلول کدام  
 مگر ان اگر و تعقل تصور اقربیه مشارالیهها وقتی باشد این سماعل نتوان شد بنا بر علییه می نگارم حرکت است  
 میتوان گفت که از معلول خود نسبت ذات معلول هم قریب تر است چه معلول خود تعقل ذات خود  
 بی تعقل حلقه نتوان کرد و چه این نیست که معلول از یاده ازین تعریف و تشبیح نتوان کرد که اثری است  
 از فلان حلقه ثوابت اگر بر زمین افتد و در عرف مادی پدید آید اگر بر سندان یاده ازین چه گویند  
 اثر آفتاب است یا فیض اوست جواب قل الروح من امر ربه که بر سوال سیلونی که عن الروح ارشاد شد  
 از همین قسم است و من عرف نفسه فقد عرف ربه نیز از همین جا است غرض که معلول یک معنی اصناف  
 باشد مثل فوقیه و تحتیه که تعقلشن بر تعقل حلقه موقوف باشد اندر مفسورت اگر معلول خود خواهد خود را  
 در یاد اهل علة خود را در یاد باز خود را خواهد دریافت چون درین حرکت علمی معلول علة مدد می افتد  
 و ذات خود بعد از آن حی آید اگر گویند العلة اقرب الی المعلول من نفسه بجا باشد و میدانی که درین  
 میدان حرکت دگر سوا حرکت علمی و انتقال فکری تصور نیست و این قسم قریب در مبانیات یا موصوفات  
 را و صایدها و اتصاف آنها قضیه اتفاقیه باشد ممکن نیست در مبانیات بون بعید باشد و در اتفاقیات  
 نیز تباین مابیت و نفس حقیقه می بود اگر چه در محل واحد چنان محبت شوند که زید و عمرو در مکان واحد یعنی  
 مدور و اطراف یکی بد گیر می چسبند و بوسیله زبان بهم متعین شوند و در مابیت تباین است یکی دیگری

سوخته اند و این قسم قرب نیست که صدق اقرب الیه من نفسه یکی به نسبت دیگری باشد اینجا نفس خود  
 است بلکه قرب نیز اینجا حکم تبع و العاقل تخمینه الاشارة اندر تصویرت برتری با مومنان امر خود  
 ملوک و خلیفه باشد اوشان را با در بط سطل و سابق دانسته که انیار و دیگر آنحضرت صلی الله علیه و سلم همین  
 ربط دارند نظر برین انیار و دیگر همچو آنچه که در میان آفتاب اندرون خانه که مقابل آفتاب باشند  
 واسطه میباشد مابین خاتم نبوة و اولاد امته خود واسطه هستند و میدانی که وصف نبوة کمالات است از کمالات  
 علمی همچو ضوئیکه بکار غضب غیره اوصاف معلوم و مرتبه از بالقوه بالفعل مرتبه لعل از مخلوقات معلوم  
 بالذات آنها باشد اگر میباشد باقران تحریکات بسیار چاره میباشد اگر باورنداری بگفته و آفتاب  
 مستقیم اند که این اعتبار را عرض نمیت کرد و دیوار خانه و کاشانه از آنها بهره مند شوند و قیاس کشش  
 قمر و دایره افق رخت بلا سبکند درین حرکت هر که مقابل آنها می آید از آنها سوز میگرد و دیگر  
 بنی آید بیکر و همچنین برائی گردد بیشترین قمر استار و مذکور الاثر نیست ممکن است که شمس و قمر شوند  
 مگر بسته بزمان نگاه بسوی آنها ننگد یا در محاق و حجاب باشند عرض بعدی اوصاف با وقوع  
 اوصاف و بران اوصاف و محل آن افعال گردیدن که آن اوصاف قابل آن افعال است تمام  
 نیست چون ظهور فعلیه منحصر درین دو قسم است و حسب قوه که فاعلی باشد یا مفعولی یعنی فاعلی  
 یا مفعولی فعلیه نیز منقسم بر همین دو قسم است و فعلیه بر قسم که باشد از فیوض موصوف بالذات است  
 لاجرم در نبوة که در انیار و دیگر از فیوض حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه و سلم است مرتبه قوه هم فیوض  
 باشد مگر مرتبه قوه را میدانی که از لوازم ذات اوشان است و از عوارض مغایر قوه چه بر نبوة اول ضرورت  
 حکم است و انبیا ضرورت همه و اراده و مرتبه قوه این بر دو صنف از لوازم ذاتیه ارواح است نظر برین  
 در فاعلی و مفعولی انبیا و روح بر قوت محمدی صلی الله علیه و سلم هستند و چون طوار و روح امتیان انبیا و  
 شعبه بار روح اوشان و منظر روح این امت نیز از فیوض محمدی است صلی الله علیه و سلم اگر فرق  
 است بین قدرت کار روح انبیا پیش خاتم النبیین صلی الله علیه و سلم مبتدیانند پیش آفتاب  
 و این امت مبتدیانند و دیوار اندرین صورت نور محمدی صلی الله علیه و سلم و جلال انبیا و



سابقین لاهقین با ضرورتی باشد و آن قوه علیه وعلیه قوه قابضه که با تنزه مرکب است و این قوه  
است یکی از عطایا محمدی صلی الله علیه و سلم باشد غرض سرمایه مالکیت دیگر اهل ایمان از آن باده شده و عجا  
و امین آن سرور عالم صلی الله علیه و سلم و باقی ایمانداران از انبیاء کرام و امتیان همان نسبت است که  
در آفتاب و قمر و غیره شیار است که نورشان بالعرض است و مستغنا از آفتاب بود پس بطریق اولی  
یعنی اینجا نیز کمال علی علیه السلام و باقی مالکیت یکطرف بالذات است و یکطرف بالعرض معینانی که او است  
عوضیه اگر چه بادی النظر از ان معروضات معنی موصوفات بالعرض نماید لیکن نظر حقیقه شد  
قصه نبوح و گریست آن جمله این قسم اوصاف از ان موصوف بالذات پندارند علی بن ابی طالب  
و دیگر انبیاء کرام علیهم السلام و امتیان او شان هم مملوکات این است در حالت مالکیت و دیگران نیز از  
مملوکات آنحضرت صلی الله علیه و سلم باشد اینوقت معنی برزخیه کبری و وسیله بودن آنحضرت صلی  
علیه و سلم و استحقاق مقام وسیله کرد و دعا را از ان هستند عا. آن بجز آن سرور و جهان است  
صلی الله علیه و سلم و هم آنکه در آیه و اعلو الانا غنم من شیء فان مدحی للرسول لذللی القری فی الجحیم  
در آیه ما فارسل علی سوله من اهل القری فمدحی للرسول لذللی القری که لفظ رسول ابلام جدا گانه است  
اشاره به برزخیه آنحضرت صلی الله علیه و سلم در میان خدا تعالی و مخلوقات فرموده اند و اشارت به  
کلی او شان بعد خود نموده اند و بر مالکیت ماله آنحضرت صلی الله علیه و سلم گواهی داده اند چنانچه محقق در تفسیر  
و تبیین دانسته بشی که خلافت مشایخ ابیها در آیه انی جلیل فی الارض فلیطع بحیم الوجوه خواص با اعتبار ملک  
با اعتبار حکومت اگر نصیب آنحضرت صلی الله علیه و سلم را نصیب در میان خداوند کریم انان این غلط  
عظیم انان فقط و فرق است یکی آنکه کمالات خداوندی بحیم الوجوه و همچنین بالذات انان  
خانه نادانده از خانه دیگران بدو یوزه نیارده و در ذات محمدی صلی الله علیه و سلم اگر چه کمالی باشد  
مگر همه عطاء آن بی نیاز مطلق است دوم آنکه خداوند کریم را از مملوکات خداوندی مملوک است کمالات  
او تعالی ازلی و ابدی و قار الذات و ثابت و دائم و در حضرت نبوی صلی الله علیه و سلم حاجه مملوکات  
خود نمایان نبوی صلی الله علیه و سلم ابایانند تقدس از خود و نوش و جامه تن پوشش عا. است نظیر این

با عبودیت روح بر فوق حضرت صلی الله علیه و سلم چنانکه از دیگران در مراتب فوقانی بودند معنی مع پاک صلی الله علیه و سلم معنای دیگر روح بود باعتبار عنصر خاکی در قطار دیگران اند شاید نظر بر همین دو مرتبه است که جانی بر تبار افتخار انما ابشر شکم ارشاد شد بجائی بر قاطعان مابدا الا بشر شلنا و انشال ذلک کافیت و غیر تبتک آن سرور عالم صلی الله علیه و سلم نیز از هم سنگ دیگران همچنان باشد که ملک که گوییم که جسم مضار یکدیگر باشد عرض چنانکه در مرتبه اولی اجتماع اقتران ملک نبوی صلی الله علیه و سلم با ملک دیگران ضرور بود درین مرتبه اجتماع و اقتران متمتع است و در پیش ظاهر است درین مرتبه انتفاع و استمتاع معلوم میگردد که یک نوع در دو شکم توان رفت یک اگر چه بعد از آن توان بر شیعید علی بن ابی طالب استماع دیگر را تصور باید فرمود ازین حد و استقامتی که در حق عبودیت مالی اگر هست باعتبار همین مرتبه بر حقیقت وقف کردن یا بودن مالی همین است که دست از منافع بردارد و ظاهر است که باعتبار مرتبه فوقانی نظیر منافع از اول نبوی تا خلافت خداوندی درین محرم بود که با منافع سر و کاری نباشد و هم ظاهر است که ارتفاع ملک در وقف ضرور است در مرتبه حقانی متصور است باعتبار مرتبه فوقانی ارتفاع ملک همچنان متمتع است که ارتفاع ملک افندی مدینه خلافت است که از آیه ان جاعل فی الارض خلیفه دریافتی چگونه بر پا خواهند داشت عرض صحیح و شکر او بهر و میراث و وقف نبی صلی الله علیه و سلم بر همین مرتبه باشند سخن چه اهم اینکه معصوم است با ملک چنانکه مرتبه فوقانی است در تبه حقانی بر ظاهر است که فوراً از من چنانکه افتاب بانی و در این من اندازد همچنین ملک او رسول الله صلی الله علیه و سلم باید بداند است از نیاست که غنائم را با آنکه حقوق خاندان بآن تعلق داشت و حقیکه در تقسیم آن اختلاف احوال و نمود غارتگران لغتند که تنها از آن ماست و دیگران لغتند که ما را نیز غارت یکدیگر با بیهود ارشاد شد بملوک عن الانفال قل انما نفل الله و الرسول عرض ازین ارشاد است که اصل ملوک پادشاهی خداست رسول الله صلی الله علیه و سلم شام و درین باره و جمال هم زدن نیست در حقیقت ارشاد و سیر باید بنا و همچنین در حدیث است خداوند قلم با اهل این تقسیم درین تقسیم که درین حدیث است حلفه میویاست که عطا یا خدا تعالی عینی ملوکات نبی آدم را ملوک خدا تعالی بایشان است

و انسابها بر متعالی از دیگران اولی باید پنداشت و در نه باز این ارشاد لغو است چه عزت و کثرت  
 زوگان منی بر همین اولویت است نسبت به غیر بلکه خود در قرآن شریف ارشاد است مدانی السموات  
 و ما فی الارض و ان تبدوا ما فی فطنکم و تقفوه و یحکم به الله این محاسبه قتی بجای خود باشد که انسابی که  
 مدانی السموات الخ مفهوم شد مسوق به و خیال مالکان مجازی باشد که خود را مالک اموال تصورید و  
 شش مصرف جابجایی پنداشتند و ظاهر است که اندر هیئت بنابر این روی جهان اولویت خواهد بود و حق  
 پیغمبر که حله اخذ اموال ضمیمه اموال صلح منی بر جهان خلافت است که فردا کمال انجذاب آخر الزمان بود  
 صلی الله علیه و سلم چون توضیح این تفصیل دیگر میزاید میاید که قدری دیگر قلم بسایم آیه و ما خلقت الجن و الانس  
 الا ليعبدون بران دلالت دارد که غرض اصلی از خلق انسان عبادت است چنانکه غرض اصلی از پیدا  
 کردن آتش و آب مثلاً سوختن و خنق و نوشیدن و سرد کردن و آیه و خلق لکم ما فی الارض جمیع این  
 دلالت دارد که غرض از پیدایش اموال حاجه روائی بنی آدم است اندر هیئت این قصد انجمن  
 که گویند اسپه سوار است و کاه و دانه بهر سپاه و هر مقل که برسی همین خواهد گفت که غرض از  
 دانه همان سوار است و چون نباشد اگر کاه و دانه نماند سپه جان بدید این نیز همین طور باید پنداشت  
 که ما فی الارض نیز هر عبادت است اگر باشد فرق واسطه و مقدم واسطه باشد اندر هیئت خلیفه خدا را  
 ضرورت که از او شان بستانند چه در دادن اموالی غرض معلوم بود چون نامان خداوندی هستند که  
 مال خدا بخار خدا نمی آید با ضروری باید که از او شان بستانند و هر گیران بدیند بلکه اگر خود بر جان کا و دانه  
 دست یابند بگیرند که او ملک لا انعام بل هم ضل غرض چنانکه اسپه که بکار سوار نیاید یا بر سپاه  
 سوار از کاه و دانه بکشند همچنان انسانی که کار عبادت نکند کار عبادان بکند با جمله کا و دانه بود و غرض  
 غرض معلوم مثل دیگر جانوران گردیدند چنانکه آنها ملوک انسانان اند کا و دانه نیز ملوک او شان غرض  
 غرض اخذ مال کفار منی برین نکته است که دانستی میدان که این داد و ستد تعین بدیهه فوقانی  
 یعنی بر تبه خلافت چون این سخن چند مذهب شد سخن دیگر نیز میاید شنید اتفاق بد و قسم  
 یکی فاضل فیضی عدم غرض و منفعت و از اهل نیست که فعلی وجودی موجب قبح محض محال اند

قبض دیگران مثل دادن قیمت بیع یا اجناسی در جهاد که صورت قبض و استیلاست از کسی باید  
 و استحقاق مالکیت بدست آمد و غرض از ثانی نیست که از مالکان استحقاق تعدیکند و بحث از حجاب  
 قبض از طرف عدم محض است بلکه عدم دیگر از قسم افلاس مسکنه که دلالت بر عدم مال و دارا از قسم  
 و قرا به صاحب ساله که بر عدم فراغت کس معیشت بوجه مشغولی خود بکار ربانی یعنی اداری  
 و محانت بویا مشغولی قیم خود اشاره میکند بر روی کار آمده گویا صاحبان این اعدام بزبال  
 و بکارها فاضله از مال و اعیان غیر نقصان از حضرت رحمان میکنند با جمله کی استحقاق قبض  
 برده دیگر استحقاق قبول عطاء است البته اول موجب مالکیت است چنانچه در جمیع و شر او غنیمت  
 اسباب تلک میباشد دوم موجب مالکیت نیست چنانکه از آیه انما الصدقات للفقراء والمساکین  
 واضح است استحقاق غنیمت از اول است و استحقاق فی الزمانی است چنانچه مفهومات مندرج است  
 انما الصدقات فایه با اقرار بر دایه و اعلو لا تا ختم بران دلالت دارد و وحیش همان است که موجب  
 ملک قبض است و اینجا موجبات قبض منقوض حکم اول نیست که در صورت عدم ادا حقوق از  
 سبک برگزین شدن صاحب حق را گنجایش فریاد باشد و نادره حقوق نماند حقوق اعیان  
 برون خود بر دوتا نیاید بالعرض آنرا استحقاق تعبیر کنند و حکم ثانی نیست که اهل حق را گنجایش  
 قضا باشد و در موقع فریاد و داد باشد هر که این حق را او کند حقوق ابدی و دینش با نذر حقوق  
 بعد چنانچه تدرکان زکوة امیدانی که حقوق ابدی برون خود می برند به حقوق العباد اگر چه  
 تعلق الفعالی این حق زکوة را حق العباد هم گفته باشند و نیز از احکام این استحقاق نیست که  
 خواه یکی در استحقاق مال استحقاق او کرده شود یا بهیچ تفریق و بهیچ وجه از عهد و ادا فارغ می شود  
 مثل زکوة خود میدانی که رسانیدنش به هر فرد فقیر و مساکین ضرورت نیست و در نه یکی هم ازین  
 حقوق بگذرد و نشود بهیچیک بدشرب گناه اتلاف حقوق باشند بلکه درین استحقاق اگر  
 یک کس هم واکند باکی نیست لیکن مال فی اشعیدی که هم ازین قسم است چنانچه آیه  
 لا یجوز علی رسول من اهل القری فخر لقریه و لا لوالدیه و لا لیسائیه و لا لعلیه و لا لکلبه و لا لکلبه و لا لکلبه

که بل از ایه اولی است و بهین سبب او عاقله در بیان نیاید و اندرین معاد لاله تمام دارد  
 مفهوم رسول خود بر نقد رد لاله دارد که فرصت کسب محبت نیست و مفهوم ذومی القربانی نیز  
 باین وجه که مراد اقربا حضرت نبوی صلی الله علیه و سلم اند و اقربا را بحکم قرآنی بطبع اعانته یکدیگر  
 خصوصاً خود اکل ضرورت است یا آنکه آنحضرت صلی الله علیه و سلم که بزرگ لایق خاندان خود بودند  
 قیم او شان بودند و آنحضرت صلی الله علیه و سلم را فرصت نیست لاله بر بهین تهنیتی میکند تا آنکه این  
 ایه اولی و اما آقا الله علی رسول الله هم فاما و جنتم علیه من خیل لار کاب لکن الله سبط رسوله علی من یشاء  
 و الله علی کل شیء قدير و بهی دیگر بیا طری آید بجای خود نیست بحکم مقدمه گفته این تسلیط بود  
 صلی الله علیه و سلم یعنی بر بالکیت خلافت است پس این قبض از موجبات ملک تختانی نباید جدا  
 و بهین است که در آیه انفال همین قل لانفال الله رسول الله از آن خود گفتند و می گفتند که فعل عام و ملام  
 و نوکر تملک فعل مولى و الا او می باشد چیزی جدا گانه باشد که قبل تقسیم ملک او شان شمرده شود و آنحضرت  
 در جمله ما و جنتم اشاره قطع طمع دیگران باشد و از لکن الله سبط اشاره اثبات ملک تخت  
 نه ملک تختانی در نه معارض آیه ثانیه خواهد شد باقی ماند مفهوم میامی و مساکن و جهناداری  
 او شان خود ظاهر است همچنین مسافران ایندار که از خویش و تبار و باران غنما و اموال و در سبب  
 صرف همه فرا هم باین هجوم مصارف در تهنائی اگر افلاس ساز نباشد باز که باشد چون ازین  
 قایم شدیم میگوئیم که حدیث مرفوع که بحواله و اقدی اشاره آن کرده اند اهل نزد اکثر محدثین قابل  
 اعتبار نیست که من جمله رضا عین او شان را شمرده اند تا آنکه توشیح او شان کرده اند فقط توشیح او شان  
 کرده اند توشیح جمله رواه او شان نکرده اند تا وقتی که مال جمله رواه معلوم نشود نتوان گفت که این  
 حدیث او شان چه مال در صحیح است یا ضعیف بسیاری از روایات آن حدیث مثل ترمذی باین  
 را بود و خود بشهادت او شان ضعیف است تا بواقعی که بحالات قدر او شان نخواهد رسید  
 چه رسد آری بعضی احادیث موقوفه متضمن اینقسم مضامین از حضرت عمر در بعض صحاح آمده اند و  
 نقل آن احادیث میکنم باز کشف شبهه مطبوعه میبایم در شکوه در باب فی از نجاشی و سلم آورده و آنکه

بن ابوس بن محمد ثلث قال قال عمر بن الخطاب ان امر قد خفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا العلم  
شيء لم يعلم احد غيره ثم قرأ اما افاد على رسول الله صلى الله عليه وسلم ان قوله قد خفي كانت بدو خالصة لرسول الله  
صلى الله عليه وسلم يخفي على اهل النفقة منهم من هذا المال ثم ياخذ ما بقي فيجعله محجلاً الى الله تعالى عليه  
وحدیث دیگر نیز از بخاری و سلم مشکوٰۃ در همان باب آمده و عن عمر قال كانت اموال بنی انصاریه  
عنده رسول الله صلى الله عليه وسلم و جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم خالصة  
تخفي على اهل النفقة منهم ثم جعل ما بقي في اطلاق و الكراعه عدة في سبيل الله تعالى عليه و و حدیث  
قاہرینان در اویم مالکیت معروفه بنبت سرور عالم صلی الله علیه وسلم میل می آید مگر آنکه نظر بر مقدار  
فکوحه خالصه اند میدانم که انشا الله هرگز از قلم این دویم نخواهند شد و فقط خالصه یا خالصه اگر  
عین خود حدیث قبل از تامل مورثان و هم می شنود و بعد دیگر سوابق و لواحق این مفهوم که در  
وجود حدیث مؤید و هم که اندر محل دیگر فایده است تفصیل بن اجمال آنکه بر او فقط فلسفه در  
تائید بدین جانب شیرست که درین قسم اموال شرکت خداوندی زیاد و ازیان است که در محله  
اموال از بعض مقتضات دریافته مگر در تعیین حصه خداوندی نظر اهل علم مختلف افتاد و بعضی بدین  
نقشه که این اموال را بر شش حصه تقسیم کرده آید یکی بنام خداوند عالم و دویم بنام سیدان نبیا صلی الله علیه  
و سلم باقی سهام بنام شرکایان دیگر حصه هر شرک با و باید سپرد و حصه خداوندی در بنای کعبه و مساجد  
صرف باید کرد و اگر آنکه نظر بر یک بین عقل و تجربه شناسان را ندانین تقسیم احسن نشدند که اندر ریاضت  
استحقاق فعل و منفعلی بر بر شد و مالک حقیقی را بر مالکان مجازی فضیلتی و فوقیتی بر بر از مقتضات  
سابقه دریافته که مالک خداوند مالک الملک اصل چه حکم است و میدانی که وجوب سهمین اعطاء وجود  
که در موجودات استحقاق فعلی از هر باب است چه اگر بر او و همش نظر کنند عطاء زیاد و ازیان چه شد که  
وجود جدا کرد و عطاء به و همش در جبروت با و نسبتی ندارد و اگر بر قبض نظر افکنند قبضی با و ازیان نیست  
که در صورت باقیات از بر او عطاء فایده خود باشد یک لحظه و یک لحظه انفصال ممکن نیست تا گویند که  
چون است و توان بود در حق دیگر موجودات استحقاق فعلی استحقاق فعلی خداوند مالک الملک میرسد

فصل دیگران بعض خداوندی متبعی دارند نظیر بن قیسم مذکور هیچ میست چه اگر باعتبار احتیاج  
 است همه آنان او تعالی است و اگر باعتبار استحقاق انفعالی است نمود با بعد پس همه میدانند که او تعالی  
 منزله ازان است بنابر این استحقاق بر عارم غنا و احتیاج است که تصور آن نیز در ازان درگاه مقدس  
 محالات است با اینهمه اگر در صرف خداوندی در تعمیر بیت الله و دیگر مساجد نظر بر انتساب بیت  
 بجانب و تعالی تسبیل الله عبادت هم بدو بجانب منسوب است بلکه انتساب عبادت بسوی او تعالی  
 اولی اقدم است از انتساب بیت الله و مساجد چه مثالی این انتساب هم همون عبادت افتاده  
 اندر نبیوة محمد و دیگر شجره کاهیم حضورنا حصه نبوی صلی الله علیه و سلم هم بصرف خدا تعالی می آید  
 چه تفویض ثل بعباد بفرض عبادت است چنانکه دینی باقی اگر کسی بدو و او هموس خراب  
 در تعمیر خانه کعبه مساجد هم احتمالات دیگر وجود دارند قصه اقامت نصب تبار بزبان عالمیت  
 مکان جنت توانان همه شنیده باشند نظیر بن محقق است نه الزان الله او باشند و لفظ  
 برین محل فرود آورند و تکریر لام علامه آنکه گنیم شاید دیگر تعبیر این مطلب باشد و همین طور  
 توسط فطر رسول بن فطر الله العزلی بالخیر و معنی بی برودن بی آنکه از لام لل رسول یعنی از لام  
 متوسط که بر لفظ رسول است توسط نبوی صلی الله علیه و سلم یا بین خداوند گانش بر برزخیه  
 کبری و توسط آنحضرت صلی الله علیه و سلم بطوریکه گفته ام بی برده مالکیت خلافت برای آنحضرت  
 صلی الله علیه و سلم داشته بلکه از لفظ رسول نیز اول بهین معنی اشاره یافتند زیرا که آنحضرت  
 صلی الله علیه و سلم نائب فرستاده او تعالی بجانب بندگان است و پیدا است که رسول توسط  
 فیما بین رسول و رسول الیه ضروری است چنانچه لفظ الطبیع که بر سر این لفظ در مواقع دیگر نیز آمده  
 شرح این مقصود بوجه اتم فرموده دویم بدلالة التزامی بعد از فراغت نبوی صلی الله علیه و سلم  
 متنبه شد عا به استحقاق انفعالی او شان متنبه و خبردار شدند چه اطلاق لفظ رسول آیینی گواه  
 است که آنحضرت صلی الله علیه و سلم شایسته بود بر این کار بودند و فرصت تفصیل سوا این  
 اعتبار حمل نمیدانند الله العزلی این لفظ نیز معنی دلالت دارد بر برزخیه مشار الیه است

دیگر فایده جدید لایزال این لفظ از هر دو طرف مملی سیده می بیند و میدانی که بخاطر برتری و برتری است  
 و پس که هر دو جانب سابق داشته باشد و ازین تقریر آن فلجان بهم زمینه برآمده باشد که با هم  
 اینکه استحقاق اصناف مندرجه این آیت استحقاق انفعالی است بدلت ظهور کرده باشد یعنی  
 بر استحقاق انفعالی اول تحقق مالکان استحقاق فعلی ضرور است و وجه اندفاع این فلجان  
 نیست که باید لفظ فاعل را به همین فرموده اند که استحقاق فعلی درین اموال خداوند و بهر حال  
 است تو گویا چنانکه در اوقات عباد و موافق رسی امام ابوحنیفه رحصل شی موافق مملو  
 یافت باشد و منافع را تصدیق کرده باشند اینجا مالک اصل خدا تعالی خود را داشته اصناف  
 باقیه را مصرف منافع مقرر فرمود و اینکه این اصناف مصرف منافع اند نه مصرف اصل مال مالک  
 استحقاق انفعالی چنانکه در مستحان فی یافته میشود همچنان در مستحان زکوة هم یافته میشود و میدانی  
 در مستحان زکوة بلکه مستحان اوقات هم پس از اعطاء مالک خدا عطا میگردد و چنانچه پس است که  
 در ایراد لفظ فاعل تعبیه فرموده اند غرض اگر چنین نگفتند ایراد این لفظ محض یکبار باشد چه اینهم  
 توان گفت که اوصاف عرضیه اگر چه حق مصاف بسوی معروف و مشهور بهیچ مصاف الی الموصوف  
 بالذات هم پسند و بدین جهت لفظ فاعل آورده بعد بیان مصارف کرده اند زیرا که این گفته  
 خدا تعالی مخصوص این مال نبود پس چه ضرورت افتاد که در اینجا تخصیص فرمود میان آوردند  
 اگر چه حسن فکر فرموده بودند در غنیمت نیز همین سان ذکر میفرمودند و اگر چه قتل بالاتفاق صدور  
 بر همین غرض بگوش سامعان رسانیده اند باز ایراد این لفظ در جنس یکبار بود و وقتی که همه  
 خاتم را از آن خود گفتند جنس که حصه از آن است خود از آن است و تعالی گردید علاوه برین در موضع  
 کثیر و بارش لوات و صدای السموات الارض و شباهه ذلک این محتمل و خود مستحکم کرده بودند باین  
 استقامت این فکر موجب تولد شد مذهب انقاری بر یکدیگر بدیهه اشبع کرده ام نیز انشاء الله برین امر گواهی  
 حاصل اند و نیز بعضی عادی هم بر بسیاری دیگر آورده اشاره بهنجه خواهم کرد انشاء الله باجماع لفظ  
 تمامه خلاصه و دیگر الفاظ مثل لم یصله احد و غیره که ظاهر بیان را در هم مذکور بخاطر می نشیند از معانی



نظر سرسری است یا داهمت و هم در نزد خود میدانی که این الفاظ مخصوص مالکیت منوع و بهر مالکیت  
 نیستند تا چار و ناچار با کسی عقل را شکسته در پی و هم مذکور و ندان این الفاظ باعتبار معانی مختلف  
 موضوعه لها ازین محل اعتبار عامند و عام را قبل دلائل مخصوص بر محل خاص خود آوردن  
 کارگانی است که دم را از سر نشناختند خود میدانی که مخصوص اختصاص غلوصل و دو قسم است  
 عام و بهر دو قسم ارتباط دارد میتوان گفت که زکوة مخصوص بهر فقر او ساکنین و غیر هم اعتبار  
 معلومه است اعتبار را در آن جفتی و استحقاقی نیست علی هذا القیاس اموال فی خاص بهر اعتبار  
 مندرجه آیه ما افاء الله دست اعتبار را در آن مداخلت نمیرسد چنانچه خود بجهت کیلا یكون دولة  
 بین الاغنیاء منکم با بنجاب شاره فرمودند اکنون تجسس مخصوص باید کرد تا اگر هم رسند  
 فیها بدین این کلام محمل باشد چه در محل متضاد بیکدم مراد نموان شد تا عام گفته باطمینان نشکست  
 مگر چون تلاش مخصوص کردیم شهادت مقدمات گذشته یقین دانسیم که این اختصاص با معنی  
 که جناب سرور عالم صلی الله علیه وسلم این امری را بر خود داشته بودند و بیشتر دانسته که در استحقاق  
 انفعالی رسانیدن حق بهر هر فرد و هر هر صنف از مستحقان ضرورتیست یک فرد هم اگر حواله  
 گفتند از عهد و ادب را باینچون مالکیت خلاف مخصوص با بنجاب صلی الله علیه وسلم بود تقسیم  
 تریقه همه برای او شان باشد حاجت دست نگری دیگران نبود و از اینجا اختیار اخذ صنایع از  
 جنس فی که همه اهل سنت بهر آنحضرت صلی الله علیه وسلم تجویز فرموده اند موجه دانسته بشود  
 ازین خصوص غلوصل دیگر خصایم موده منجی معنی ملک بر آوردن قطع نظر از آنکه افش  
 از معنی مطالبیست مخالف دلائل قطعیست که بعضی از آنها در گذشته و بعضی را استخار و بگویند  
 یکی از آنها حدیث مالک بن اوس بن الحذثان است که در مشکوٰۃ الابدود آورده و عنه  
 قال کان فیما اختبر به عمران قال کانت لرسول الله صلی الله علیه وسلم ثلث صنایع یا بنو النضیر و  
 خیر و فداک فاما بنو النضیر فکانت جبا التوابه و اما فداک فکانت جبا الابرار و اما  
 خیر فخرار رسول الله صلی الله علیه وسلم ثلثة اجزاء خیرین بین اهلین و جبا التوابه و جبا فداک

حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام را در حدیثی دیگر از شرح کهنه بروایت مالک بن  
 اوس بن کعبه ثانی در مشکوٰۃ آمده عن مالک بن اوس بن کعبه ثانی قال قالوا عمر بن الخطاب  
 عن انا الصدقات عن اهل کین حتی بلغ عظیم حکیم فقال هذه لبؤة رثم قرا وعلوا انما نمنتم  
 من شیء کان منسہ وطر رسول حتی ابن البعل ثم قال هذه لبؤة رثم قرا ما قاله محمد بن علی بن  
 اهل بصری حتی بلغ عن اهل کین واهل الدین جاءوا من بعدهم ثم قال هذه لبؤة رثم عبت لسلیمان  
 فطن عشت فیا بین الاعمی وهرسه وحمیر نصیب منها لم یعرق فیها حبیبیه رواه فی مشرجه  
 ابن سعد وحدث را اگر بغیر بگزیند اشکارسے شود که حضرت عمر رضی اللہ عنہ فی استجماع اوقات  
 می فهمیدند حدیث اول صاف است در دلالت بر اینست بر بعضین ووقف را گویند و قطع نظر از این  
 وضع و اطلاق خود مفهوم جنس کعبی مجوس است بر انقدر دلالت دارد که اهل این اشیاء را ملوک  
 بنوی صلی اللہ علیہ وسلم بودند بلکه مجوس قیدیان و مجوسان که بر حنیفی یا بر دوام بکار سرکار  
 بچو غلامان ملوک یافتنی را بکنند این اموال نیز بچو اموال ملوک که زیر تصرف بنوی صلی اللہ  
 علیہ وسلم بودند اینک ملوک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بودند علاوه برین این احتیاج خود بمقابل  
 بود که فی فتوح عراق و شام را تقسیم کردن نمخواستند و بچو غلام قابل ملک می نداشتند و این  
 احتیاج در محبه صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین بود کسی انکار برین احتیاج نکرد و آن وقت وقت علم  
 نه از حاضران ناز غائبان بلکه هر که شنید حق را روشن دید و چنان از حق جدا جدا فهمید باقی را  
 قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ تروشد اگر چه از پایه اعتبار ساقط باشد و گویند که احتیاج بنوی صلی  
 اللہ علیہ وسلم بنایان تحریر بر دفع الزام و شک اهل سنت است درین حواله چه حجج با این  
 تمایز یکی از فریقین هم ان شاء اللہ مخالف این قول نخواهد بود آمد محصل در آمد بنوی  
 صلی اللہ علیہ وسلم همین طور بود باز اگر گویند انقدر گویند که سوال معلوم وقت نبود ملوک  
 اگر حضرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم درین مختار صرف کرده باشند که احتیاج حدیث ثانی را قابل فهم  
 است بکنند و بشیر بهای آنی جمله سلیمان کا نتوان کرد و اگر آنکه خود سرکار کلام آمد شوند و خود علیهم

به حضرت امر می‌نمایند و نمیکند خدا را چه چه اعتباری بعد از آنکه در از حدیث است از حضرت  
 عمر و بارها سوال بنی‌نضیر چنین گذشته و کانت رسول الله صلی الله علیه وسلم خاصه نطق علی ایضاً  
 نفقه منتهی ثم جعل ما بقی فی السلاح و الکراع عدة فی سبیل الله و درین حدیث است فلما بنوا النضیر  
 حسب التواثیم و نفقه اهل ابر خیر حواله کردند معارضین یکدیگر نیست قبل از افتتاح خیبر نفقه اهل آنجا  
 بنی‌نضیر گرفته باشند بعد افتتاح خیبر بطوریکه مذکور شد کار فرمودند یا آنکه کان مقتضی است  
 همچنین نیست که گاهی مخالف آن باحتیاج وجود نیاید بر فعل یکدیگر بار هم استعمال کنان احادیث  
 و محاورات عرب موجود است منجمه حدیث کنت الطیب رسول الله صلی الله علیه وسلم الاحرامه صین حجیم  
 و لحقه قبل ان یطوف باللبیت که از حضرت عائشه در بخاری فی باب الطیب عند الاحرام مروی است  
 این واقعه بخیر یکبار صورت گرفته چه احتمال طیب قبل طواف استمراراً بالا جماع جائز نیست پیش  
 صحبت حضرت عائشه رضی الله عنها بخیر یکبار یعنی حجة الوداع اتفاق ادا حج رسول الله صلی الله  
 علیه وسلم را نیت داده با بجهت نفاذ کان استمرار بطور مذکور نیست تا خطبه بل اهل هم مانند ما نیز در محاورات  
 اردو و الفانیکه بقیه کلام موضوع اند و وقایع گذشته که بخیر یکبار یا دوبار شده باشند استماع  
 می‌کنیم اندر صورت طلب میراث حضرت علی و حضرت عباس که از بعضی روایات در زمان حضرت  
 عمر مفهوم می‌شود اگر محمول طلب حقیقی داریم گمان جریان میراث در استحقاق الفعالی و تولیة  
 باشد که مرتبه مالکیت خلافت تعلق دارد اگر محمول بر تشبیه طلب تولیة بطلب میراث کنیم  
 و به تشبیه آن طلب اول باشد که در زمان حضرت ابوبکر صدیق رضی الله عنه با مجتهد این اشاره  
 هیچ نیست باقی ماند اینک صرف در سامان جهاد و بکدام حجة بود جهاد از مصارف فی نیست است  
 اینست که لفظ رسول خود کفیل دفع این خلجان است خرج سفیران و جاسوسان سلاطین را  
 بنگر که چه قسم می‌باشد و باز انهم به سرکار مجید را اینکه فقط خرج خوردن و نوش بدهند و باقی احوال  
 بپسند سفیر خداوندی و نائب خلیفه او را هر ضرورتیکه در ادا پیام یا اهلار کلام ملک عظام پیش آید  
 همه از خزانه عامه خداوند می‌مانند و باز همه ابصر رسول بنویسند عرض این خرج از بیت المال

باشد و این نیز یکی از شواهد عدم تکلیف نبوی است بر نسبت اسوال معلوم بر تبه ساطعه با کماله از  
 بر سبط که بعین همین می تراود که اسوال فی از مملو کات نبوی مثل امد علیہ وسلم مرتبه ساطعه نبوده  
 اگر بعد از تبه فوقانی بودند مگر حاصلش دانستی که حفظ تولیت و اختیار تصرف است سنا  
 وقت بعرض از مصارف مقررہ خداوندی نیست همان استحقاق الفعالی صرف باید که  
 این نیز نیست که بر بر فرد بر صرف باید رسانند و نه ادای فی باین وجه که بنمود مصدق  
 والذین جاؤا من بعد ہم نیز هستند که بنوباحت وجود قدم نهادند اند کسی چه تواند ادا  
 خمس از کوه نیز بخلاف عادی است که ام است که جمله فقرار شرق و غرب مساکین و غیره  
 تجسس کرده بجان بجان از ادا می تواند اکنون اگر حدیث واقعه می صحیح هم باشد چه جرح  
 که معاوش شش ازین نباشد اگر فرق باشد همین قدر باشد که احادیث حضرت عمر رضی  
 عنه موقوف اند و آن مرفوع بین گو یا مضمونیک رسول الله صلی الله علیه وسلم گفته بودند  
 همان مضمون حضرت عمر گفته زیاد و این حاجت بطریقیت ثان از بطوریت حسن  
 از حنی خالصه و فاصده این نیست گفته شد آنوقت ما را جوابی دیگر بر این است گویم سنا  
 لفظ خالصه و فاصده و غیره دلالت بر مالکیت فعلی میکند نه بر استحقاق الفعالی لیکن  
 از کتاب چنانکه دانستی مرتبه فوقانی کافی است این وقت این جواب از زبان قبیل خواهد بود  
 که پس از سوال مندرج جمله سلوک عن الانتقال جواب قل الانتقال بعد الرسول آمده است  
 و بار تقسیم تعیین حصص اختیار بخدا تعالی در رسول الله صلی الله علیه وسلم است نه دیگران  
 همچنین اینجا تقسیم نکردن مال فی بطور غنیمت بعد غنم باید پیدا شد و الله اعلم و این هم  
 بخندار در حدیث واقعه تقسیم آیت ثانی از وایت فی بغرض جواب حضرت عمر است  
 که بعد بر آمدن غنم مثل مال غنیمت تقسیم مال فی میخواستند و حاصل جواب این باشد  
 که مصرف این اموال خود خداوند کریم بیان فرمود هم ایاں مرا که پیر این غنوه رفته بودند  
 بدان مصرف یاد فرموده اگر ذکر کرده فقط مرا ذکر کرده بدین سبب این مال خاص بر من است

در اطلاق آیه خاک و مال و غیره مسدود جناس بر قبیل دیگر برابری است اگر قدری ازال فی برای حضرت  
صلی الله علیه وسلم باشد آن دم هم این گفتن و است ازال فی برای حضرت است صلی الله علیه وسلم  
بانی محمل مخصوص است که گفته شد یعنی از روزندگان غزوه جنوبی صلی الله علیه وسلم کسی را نمی رسد تا اگر  
شبه این آیت ثانیه غلط باشد و گویند بجا آید اول آیه ثانیه را کتاب یا مصنف بملط آورده بگویم نیز  
بهین را در ویریم آیت اولی دلالت بر مالکیت خلافت میکند رسیدانی که درین مالکیت کسی را نیست  
و بهینم انسرور صلی الله علیه وسلم نبود اندر منصوره ارشاد نبوی صلی الله علیه وسلم باین اختصاص  
اشاره بآن باشد که دیگر برادر تقسیم این اموال داخل نیست مالک این اشیاء از اصل منم و این از  
همان قبیل باشد که در آیه قل الانفال صد و الرسول شنیده پس چنانکه انجا بعد این در آیه  
باز ازال آیت و اعلموا انما غنمتم من شیء فان خمسہ للرسول و لدمی القربی مقسم انفال صلی الله علیه وسلم  
غنمی ارشاد شد که خمس جدا ساخته بکن مذکور باید داد و به نسبت باقی اخماس از بعد اشاره  
تعلیک بمجاہدین غنمتم شد همچنین در اموال فی پس از ارشاد مذکور که از حدیث مذکور در باب  
و از اشاره آیه اولی از دو آیه فی بشناختی باز ازال آیه ثانیه فی تقسیم اموال فی بیان فرمود  
الغرض موجب ملک قبض است بطور استحقاق فعلی در مرتبه تحتانی نه خود رسول الله صلی  
علیه وسلم را به نسبت اموال فی حاصل بودند دیگران را و در مرتبه فوقانی قبض و ملک  
استحقاق فعلی انسرور عالم صلی الله علیه وسلم همه مسلم مگردان مرتبه مع و شد و همه میراث  
و غیره تصرفات و حقوق تصرفات را رسانی نیست

بہو الله اعلم و علمہ اعظم

مکتب

# تخلیق کائنات سے پہلے اللہ تعالیٰ کہاں تھا؟

## مکتوب دوم بنام نواب محی الدین رحمہ اللہ

آئندہ صفحات میں موجود ”مکتوب دوم“ انوار النجوم سے نہیں لیا گیا۔ بلکہ یہ مکتوب ۱۹۹۲ء میں ”مکتبہ حسینیہ گوجرانوالہ“ سے علیحدہ کتابی شکل میں ”تخلیق کائنات سے پہلے اللہ تعالیٰ کہاں تھا؟“ کے نام سے شائع ہوا جس کی توضیح و تسہیل کا کام مولانا حافظ عزیز الرحمن صاحب (ایم اے ایل ایل بی) نے کیا۔ شروع مکتوب میں مولانا انوار الحسن شیرکوٹی رحمہ اللہ کے قلم سے مکتوب الیہ نواب محی الدین رحمہ اللہ کا تعارف ہے پھر مولانا عبد القدوس قارن صاحب مدظلہ کا مضمون ہے جو کہ ”تعارف مکتوب“ کے عنوان سے ہے، پھر کلمات شارح ہیں۔ اس مکتوب میں اوپر فارسی متن ہے اور لائن کے نیچے تسہیل و توضیح ہے۔

(مرتب)

## تعارف مکتوب الیہ

یہ مکتوب نواب محی الدین صاحب مرحوم ساکن مراد آباد کے نام ہے۔ نواب صاحب مراد آباد کے ایک بڑے گھرانے کے چشم و چراغ تھے آپ کو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے شرف تلمذ حاصل تھا۔ بھوپال ریاست میں عرصے تک قاضی کے عہدے پر فائز رہے۔ دارالعلوم دیوبند کی سالانہ روئدادوں کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ آپ دارالعلوم کی مجلس شوریٰ کے تاوفات ممبر رہے۔ چنانچہ سال بہ سال آپ کا نام مجلس شوریٰ کے ممبروں کی فہرست میں موجود ہے۔ آپ نے دارالعلوم کی بہت سی خدمات انجام دی ہیں۔ نہایت دیندار، ثقہ عالم اور متقی پرہیزگار لوگوں میں سے تھے۔ باوجودیکہ نواب گھرانے میں پیدا ہوئے لیکن طبیعت میں مسکینی تھی۔

### خلاصہ مکتوب

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے آیات و احادیث متشابہات کو متشابہ کہنے کی دو وجہیں بیان فرماتے ہوئے لکھا ہے چونکہ ان آیات و احادیث میں حق باطل کے ساتھ مشتبہ ہو جاتا ہے اس لئے متشابہات کو متشابہات کہا جاتا ہے آیت متشابہ یا حدیث متشابہ میں اصل مقصد پر غیر مقصد کا شبہ ہو جاتا ہے۔ ایک تو متشابہات کو متشابہات کہنے کی یہ وجہ ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب ایک متشابہ آیت یا حدیث کی دوسری آیت اور دوسری حدیث کے معنی کے ذریعہ تائید اور تفسیر کر کے اس کے معنی متعین کئے گئے ہوں تو چونکہ یہ آیتیں یا حدیثیں ایک ہی جیسی ہوتی ہیں اس لئے ان کو متشابہات کہا جاتا ہے کہ

ایک دوسرے کے متشابہ ہیں۔ حدیث حسب ذیل جس کا مطلب مولانا محی الدین صاحب نے مولانا محمد قاسم صاحب سے پوچھا ہے متشابہات میں سے ہے۔

”قُلْ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنْ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ قَالِ

كَانَ فِي عَمَاءٍ مَتَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا لَوْفَقَهُ هَوَاءٌ وَخُلِقَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ“ (مشکوٰۃ از ترمذی)

ترجمہ: ”راوی نے کہا کہ میں نے کہا اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مخلوق کے پیدا کرنے سے پہلے ہمارا رب کہاں تھا۔ فرمایا بدلی میں تھا کہ اس کے نیچے ہوا اور اس کے اوپر ہوا تھی اور اس نے اپنے عرش کو پانی پر پیدا کیا۔“

حجۃ الاسلام متشابہات کا مطلب بیان کرنے کے بعد حدیث بالا کا مطلب لکھتے ہیں:

عماء مد کے ساتھ ابر کو کہتے ہیں لیکن غیب کا بادل اور پانی اور غیب کا آسمان اور آفتاب اور ہوتا ہے اور اس ظاہری دنیا کا بادل، پانی، آسمان اور سورج اور طرح کے ہوتے ہیں۔ اس دنیا میں اگر بادل یہ ہے جو کہ آسمان کے نیچے اور زمین کے اوپر ہوتا ہے تو غیب کی دنیا میں جو کہ عالم غیب کا وطن ہے۔ اس پھیلے ہوئے وجود کو بادا کہنا چاہئے جو کہ خدا کی ذات کے مرتبے کے نیچے ہے اور اشیاء عالم کے مرتبے سے بلند ہے اور جیسا کہ نباتات کی نشوونما اس دنیا کے بادل کی بارش سے ہوتی ہے ٹھیک اسی طرح تمام دنیا کی نمائش اس بھلائیوں اور برکتوں کے بادل کے پانی کی آمیزش سے ہے۔

المختصر تمام دنیا کے وجود کے باعث وہی وجود منبسط ہے اور وہ وجود بادل میں پانی کی طرح غیب کے بادل میں چھپا ہوا دنیا اور ممکنات پر فیضان کر رہا تھا۔ جس نے دنیا کو بنایا اور پھر اس کی تربیت فرمائی اس غیب کے بادل کے نیچے بھی ہوا تھی اور اوپر بھی۔ ہوا کے معنی خالی جگہ کے بھی آتے ہیں۔

جیسے قرآن کریم میں ”أَفَلَيْدَتُهُمْ هَوَاءٌ“ فرمایا گیا ہے کہ ان کے دل خالی ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ وجود منبسط اور اس کی ذات غیب کے جس بادل میں جلوہ گر ہے اس



کے اُپر اور اس کے نیچے خلا ہی خلا تھا، اور جس طرح ہوا آنکھ سے دکھائی نہیں دیتی اسی طرح اس وجود کے اُپر اور نیچے ہر جگہ خلا ہی خلا نظر آتا تھا جس کا مفہوم ”تو اَوّل ہے کہ تجھ سے پہلے کچھ نہ تھا“ اور ”تو آخر ہے کہ تیرے بعد کوئی چیز نہیں“ سے ملتا ہے گ

و یا اس حدیث میں ہوا کے مفہوم سے افادی پہلو یہ نکلتا ہے کہ ”کان

اللہ ولم یکن معه شیء“ کہ اللہ ہی تھا اور اس کے سوا کچھ نہ تھا۔

اب رہا عرش کو پانی پر پیدا کیا تو جیسا کہ احادیث سے معلوم ہوتا

ہے کہ زمین اور کائنات کے پیدا کرنے سے پہلے پانی ہی پانی تھا اور پھر

اس میں سے زمین کو پیدا کیا گیا۔

اس لئے اس نے پانی پر عرش کو بنایا اور کائنات پر محیط ہوا۔ ہماری

سمجھ میں جو آیا خلاصہ لکھ دیا ورنہ جو آپ سمجھ سکیں پڑھ کر سمجھ لیجئے۔



## تعارف مکتوب

برصغیر پاک و ہند میں خاندان ولی اللہی اور اس کے بعد ان کے علوم و افکار کے ترجمان طبقہ کے سرخیل قاسم العلوم والخیرات حجتہ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے علوم کی ضیاء پاشیوں سے برصغیر کو ایسا چمکایا کہ بجا طور پر کہا جاسکتا ہے کہ علم کی جو شمعیں برصغیر پاک و ہند میں فروزاں ہیں وہ دنیا کے کسی اور خطہ میں نہیں اور برصغیر میں اسلامی اقدار کے تحفظ کا عالم اسباب میں یہی حضرات ذریعہ بنے ورنہ جس انداز سے آریہ سماج اور عیسائیت نے برصغیر پر یلغار کی تھی اگر یہ حضرات ان کے سامنے سید سکندری نہ بنتے تو آج برصغیر پاک و ہند میں اسلام کا وہ نقشہ نظر نہ آتا جو نظر آ رہا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ اسلام کی تعلیم جہانبانی کی تعلیم ہے اور ہر دور میں علمائے اُمت نے اپنی ذمہ داری اور اپنا فرض منصبی سمجھتے ہوئے پیش آمدہ مسائل کا بہترین حل پیش کر کے رشد و ہدایت کے ذریعہ سے انسانی گلہ کی پاسبانی فرمائی اور عصر حاضر کی اہم ترین ضرورت یہ ہے کہ نئی نسل کو اپنے اسلاف سے وابستہ رکھنے کے لئے ان کے علوم و افکار و نظریات کو اس قدر عام کیا جائے کہ نئی نسل اپنے اعتقادات و نظریات درست رکھنے کے لئے ان کے بحر علمی سے سیراب ہو کر اپنی تفکلی کو دُور کریں اور صرف زبانی ہی نہیں بلکہ قلبی و ذہنی ہم آہنگی اور علمی و عملی مقام کے اعتراف کے طور پر اپنے اسلاف کے ساتھ تعلق کو مضبوط سے مضبوط تر بنائیں۔ بعد والے لوگوں کے لئے یہی غنیمت تھی کہ اکابر کے علوم کی حفاظت کرتے اور اپنے آپ کو ان کے علوم کے سمجھنے کے قابل بناتے اور ان کی تشریحات کر کے ان کے علوم کو چہار دانگ عالم میں پھیلاتے۔ اور ان کی کتب کو شامل درس کر کے ان کی تعلیم دی جاتی اور نام لیواؤں کو ان کے علمی خزانہ سے استفادہ کا موقع فراہم کیا جاتا مگر افسوس کہ ایسا نہ ہوا اور رفتہ رفتہ علمی انحطاط کا یہ دور بھی آیا کہ سالہا سال تک درس و تدریس میں مشغول

رہنے والے بھی ان اکابر کی تحریرات کی چند سطریں بھی سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتے اور اکابر سے اپنا تعلق جتانے کے باوجود ان کے علوم سے نا بلند حتیٰ کہ ان کی کتابوں کے ناموں سے بھی نا آشنا ہیں۔ اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ ان کے علوم عظیم خزانہ ہیں اور خزانہ خزانہ ہی ہوتا ہے خواہ مدفون یا رائج مگر عقل مند قوی میں خزانہ کو دفن کرنے کے بجائے اس کو تصرف میں لا کر فائدہ حاصل کرتی ہیں مگر ہم ہیں کہ خزانہ کے اعتراف کے باوجود اس سے استفادہ کرنے سے قاصر ہیں حجتہ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے جس علمی اور تربیتی مرکز کی بنیاد رکھی تھی اس کی روشنی سے اطراف عالم منور ہوئے اور شاید ہی دنیا کا کوئی ایسا خطہ ہو جو اس مرکز کے فیضان سے محروم ہو۔ اور یہ یقیناً اللہ تعالیٰ کے ہاں اس کی مقبولیت کی دلیل ہے۔

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے علوم کو جس انداز سے پھیلا یا اور مشکل ترین اعتراضات کے بہترین مثالوں کے ساتھ معترضین کو جو دندان شکن جوابات دیئے ان سے نہ صرف اپنوں نے بلکہ غیروں نے بھی بہت کچھ حاصل کیا اور بجا طور پر حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی جانب سے کہا جاسکتا ہے۔

کیا ہے اپنے پرانے ہم سے کسب ضیا      مثال شمع فروزاں ہر انجمن میں رہے  
کلی کلی ہمیں پہچانتی ہے جانتی ہے      نسیم بن کے رہے ہم اگر چمن میں رہے

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی تقریباً ہر تحریر میں مذہب اسلام کا دفاع اور معترضین کے اعتراضات کے مسکت جوابات ہیں۔ حضرت کی ایک تحریر حدیث ابی رزین کی شرح بھی ہے جس میں ہے کہ حضرت ابو رزین رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ کائنات کو پیدا کرنے سے پہلے اللہ تعالیٰ کہاں تھا آپ نے وحی خفی کے ذریعہ سے جواب میں فرمایا کان فی عماء فوقہ ہواء و تحته ہواء و کان عرشہ علی الماء اس کی شرح میں حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے جو جواہرات بکھیرے ہیں علمی دنیا سے تعلق رکھنے والے حضرات کا ان سے استفادہ سے

محروم رہنا یقیناً بد قسمتی ہے۔ بہترین مثالوں اور اچھوتے انداز کے ساتھ حدیث کے الفاظ کی شرح کے ساتھ بعض دیگر ایسے سوالات کے جوابات بھی ہیں جن کو سن کر دماغ چکرا جاتا ہے اور اس سائنسی دور میں ایسے اعتراضات گردش بھی کر رہے ہیں مثلاً کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہونے کے ساتھ ساتھ کائنات کے ذرہ ذرہ کے ساتھ کس طرح موجود ہے؟ کائنات محدود ہے اور ذات باری تعالیٰ لامحدود ہے تو لامحدود محدود میں کس طرح ہے؟ اسی قسم کے سوالات کا تسلی بخش جواب نہ پا کر بہت سے حضرات الحاد زندقہ کا شکار ہو گئے۔ حضرت کی اصل تحریر فارسی زبان میں ہے اور حضرت کی اردو عبارت سمجھنا کارے دار درجہ جائیکہ فارسی زبان میں ہو۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطاء فرمائے استاد محترم حضرت مولانا عزیز الرحمن صاحب دام مجد ہم ایم اے ”فاضل مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ کو جنہوں نے اسی فارسی تحریر کی اردو میں ایسی شرح فرمائی ہے جس سے حضرت نانوتوی کی عبارت کا مقصد واضح ہونے کے ساتھ ساتھ مسئلہ بھی بخوبی سمجھ میں آ جاتا ہے اور یہ حضرت استاذ المکرم کا ہم جیسے حضرات پر عظیم احسان ہے کہ اس مدفون خزانہ کو ہم جیسوں کے لئے استفادہ کے قابل بنا کر ہمیں حضرت نانوتوی کے علمی فیضان سے فیض یاب ہونے کا موقع فراہم فرمایا ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ سے بہت سے علمی راز منکشف ہونے کے ساتھ ساتھ یقیناً اعتقاد بھی مضبوط ہوگا اور معترضین کو جوابات دینے میں آسانی بھی پیدا ہوگی۔ اللہ تعالیٰ حضرت استاذ المکرم کا سایہ صحت و عافیت کے ساتھ ہم پر تادیر سلامت با کرامت رکھے اور حضرت کو مزید توفیق مرحمت فرمائے کہ وہ اکابر کی نایاب کتب میں مدفون خزانوں کو ہم جیسوں کے لئے استفادہ کے قابل بنا کر ہمیں اپنے اسلاف کے ساتھ صحیح تعلق قائم کرنے اور ان کے علوم سے فیض یاب ہونے کے مواقع فراہم فرماتے رہیں۔ آمین یا رب العالمین۔

الاحقر عبد القدوس قارن

مدرس مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ ۳۰ جون ۱۹۹۲ء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### کلماتِ شارح

انیسویں صدی عیسوی کے آخری نصف میں جب برصغیر پاک و ہند پر انگریزوں نے تسلط حاصل کر لیا تو مسلمانوں کی ثقافت و تہذیب اور علمی برتری و فوقیت کو ختم کرنے کے لئے اَدیانِ باطلہ کے علماء اور زعماء کو اس کام پر لگا دیا کہ وہ اسلامی تعلیمات کے اُصول و فروع پر اس قدر جرح و قدح کریں کہ اہل اسلام کو اپنے مذہب کے بارے میں شکوک و شبہات پیدا ہو جائیں۔ چنانچہ عیسائی، پادری، ہندو پنڈت اور دیگر دھرموں کے علماء نے آسمان سر پر اٹھا لیا اور اسلامی تعلیمات کو اس قدر ہدفِ تنقید بنایا کہ خود کم علم اور کوتاہ دانش مسلمان بھی شک و شبہ میں مبتلا ہو گئے۔

لیکن اُمتِ مسلمہ کو یہ سعادت حاصل ہے کہ ہر دور میں اسلام کا ہر پہلو سے دفاع کرنے کے لئے کوئی نہ کوئی ہستی میدانِ عمل میں سرگرم رہی ہے اور اس نے اسلامی تعلیمات کے حسین خد و خال میں کسی داغ دھبے کو تو چھوڑیے گرد و غبار کی ہلکی سی تہہ تک نہ آنے دی۔ انہی ہستیوں میں سے ایک حجة الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی ہیں جنہوں نے انیسویں صدی کی آخری دہائیوں میں اسلام کا جس طرح دفاع کیا اور اسلامی تعلیمات کی جس طرح عقلی اور نقلی دلائل سے برتری ثابت کی اس کی مثال پیش کرنا ناممکن نہ بھی ہو مشکل ضرور ہے۔

زیر نظر کتاب آپ کا ایک مکتوب ہے جو ایک سوال کے جواب میں تحریر کیا گیا تھا بعد میں اُسے اس کی اہمیت و افادیت کے پیش نظر کتابی حیثیت حاصل ہو گئی۔ سوال کا

خلاصہ ان الفاظ میں پیش کیا جاسکتا ہے کہ حضرت ابورزین رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تخلیق کائنات سے قبل اللہ تعالیٰ کہاں تھا؟ اس سوال کا جو جواب عنایت فرمایا ہے اس کی عملی تشریح و توضیح کی جائے۔ چنانچہ حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا تفصیلی جواب لکھا جو اس دور کی مروجہ علمی زبان فارسی میں تھا اس میں آپ نے علم ریاضی، منطق اور فلسفہ و دیگر علوم عقلیہ کی اصطلاحات استعمال کرتے ہوئے حدیث مذکور کی تشریح تحریر فرمائی جو آپ کا ایک علمی شاہکار ہے لیکن موجودہ دور میں فارسی زبان سے عدم دلچسپی اور علمی تنزل کی بناء پر ضرورت تھی کہ اس مکتوب کی تسہیل و توضیح کر کے اسے استفادہ کے لئے شائع کیا جائے۔ اس کا اردو ترجمہ مشہور عالم پروفیسر انوار الحسن شیر کوٹی نے کیا ہے جو شائع ہو چکا ہے۔ مگر اس کے مشکل مقامات اور علمی اصطلاحات کی توضیح کی ضرورت تھی۔

چنانچہ احقر نے اپنے استاد محترم جامع المعقول والمنقول حضرت مولانا عبدالقیوم مدظلہ استاذ الحدیث مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ کی تحریری و تقریری رہنمائی کو اردو الفاظ کا پیرہن پہنا کر قارئین کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کی ہے جس کی خوبیاں استاد محترم کی عنایات اور کوتاہیاں راقم کی کم علمی کا نتیجہ ہیں۔

بارگاہِ رب العزت میں ملتی ہوں کہ اس خدمت کو قبول فرما کر میرے لئے اخروی

نجات کا ذریعہ بنائے (آمین)

احقر عزیز الرحمن

۸ جولائی ۱۹۹۲ء

۶ محرم الحرام ۱۴۱۳



## مکتوب دوم در شرح حدیث ابی رزین رضی اللہ عنہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ  
قَالَ كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ .

کہ در مشکوٰۃ از ترمذی مروی است۔

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ وَالصَّلَاةُ  
وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَاصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ . اِذَا بَعْدَ

## باسمہ سبحانہ و تعالیٰ

قولہ۔ چوں ایں قسم مضامین را بے ذریعہ تمہیدات از اشکال بسہولت آوردن سخت  
مشکل است.... می خواہم کہ مقدمہ چند پیش مطلوب عرض کنم۔

حجتہ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے زیر بحث حدیث کی  
تشریح سے پہلے چند تمہیدی باتیں اور کچھ ضروری مقدمات ذکر کئے ہیں۔ جن کے شروع  
میں لانے کی وجہ آپ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ حدیث ابی رزین رضی اللہ عنہ کی توضیح و تشریح  
ایک مشکل مضمون ہے۔ اور دیگر ایسے ہی مشکل مضامین کی طرح اسے قاری کو سمجھانے  
اور عام فہم کرنے کی خاطر ابتداء میں ایسے مسلمہ مقدمات اور ابتدائی اہم باتیں ذکر کرنا  
ضروری ہیں۔ جس سے مقصد کے سمجھنے میں آسانی پیدا ہو۔ اور حدیث کا صحیح مفہوم مکمل  
وضاحت کے ساتھ ذہن نشین ہو جائے۔ چنانچہ آپ نے قارئین کی سہولت کو مد نظر رکھتے  
ہوئے تمہیدی طور پر فرمایا: ”قولہ پس اوّلین سخنہ الخ“

پہلی بات جس کا جاننا ضروری ہے۔ یہ ہے کہ قرآن حکیم کی جو آیات اور حضور صلی  
اللہ علیہ وسلم کے جو ارشادات تشابہات کے قبیلہ سے ہیں۔ ان میں عوام الناس کو گفتگو نہیں  
کرنی چاہئے۔ کیونکہ تشابہات کے معانی انتہائی مشکل اور دقیق ہوتے ہیں۔ جن تک عوام

ہچکارہ بلکہ ناکارہ محمد قاسم غفر اللہ ذنوبہ و ستر عیوبہ بخدمت سراپا مکرمت عزیزم مولوی محی الدین احمد خان جعلہ اللہ کما یشاء۔

پس از سلام مسنون مدعا نگار است کہ دوبار پیام جناب تقدس مآب مفتی احمد حسین صاحب دربارہ تحریر شرح حدیث ابی رزین رضی اللہ عنہ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يُخْلَقَ خَلْقُهُ قَالَ كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخُلِقَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ . کہ در مشکوٰۃ شریف از ترمذی آورده بذریعہ خط آل عزیز بگوئیم رسید و سرمایہ عز و افتخار گردید۔ مگر چون ازیں

کی ذہنی رسائی نہیں ہو سکتی۔ جو لوگ قرآن حکیم کے محکمات کو کما حقہ سمجھنے کی استعداد نہیں رکھتے وہ مشابہات کی وضاحت کس طرح کر سکتے ہیں۔ ان کے لئے تو ان آیات کا فہم و ادراک ہی مشکل ہے۔ بیان کرنا اور بحث و تمحیص کرنا تو بعد کی بات ہے۔ پس راسخون فی العلم (علم کی استعداد تام رکھنے والے علماء) ہی اس موضوع پر گفتگو کرنے کے مجاز ہیں۔ نیز یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ قرآنی مشابہات کو سمجھنے اور سمجھانے کے لئے ذہن نبوت اور احادیث مشابہات کے فہم و ادراک اور ”تشریح و توضیح“ کے لئے فقہائے کرام کی رہنمائی میں دوسرے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کے اذہان کاملہ کے سوا دوسرے لوگوں کی ذہنی استعداد ناکافی ہے۔ اس لئے انہیں یہ حق نہیں دیا جاسکتا کہ وہ مشابہات کے بارے میں گفتگو کریں مشابہات کے دو معنی ہو سکتے ہیں اگر اسے مشتبہ سے لیا جائے۔ تو اس کا مفہوم یہ ہوگا۔ ایک دوسرے سے خلط ملط ہو جانے والی آیات۔ کہ یہاں حق اور باطل اس طرح ”خلط ملط“ ہو گئے ہیں کہ حق کو باطل سے الگ کرنا ”مشکل“ ہو گیا ہے۔ اور تعیین حق و باطل دشوار ہے۔

جیسے مندرجہ ذیل آیات

يَذُ اللّٰهُ فَوْقَ اَيْدِيْهِمُ الْاَيَةُ. الرحمن على العرش استوى الآية

اور زیر بحث حدیث ابی رزین رضی اللہ عنہ۔ ان آیات کے ظاہری مفہوم سے تو ذات باری تعالیٰ اور صفات کی مشابہت ذات انسان اور اعضاء و جوارح انسان کے ساتھ



کو چہ نابلد بودم اول بار بجز نموشی چارہ ندیدم۔ چوں مکرر بانتظار جناب مفتی صاحب سلمہ اللہ وادام اللہ برکاتہ اشارہ کردند سرخجالت بزانو بردم وحیراں بودم چہ کنم، اگر بنویسم چہ نویس۔ و اگر پہلو زخم ایں رشتہ نیاز را چگونه برہم زخم مگر چوں خدام را از اطاعت مخدوماں چارہ نیست رو بسوئے عالم الغیب والشہادت کردہ قلم بدست گرفتم و بنام آں خداوند مفیض الخیر والوجود نقش بندی خیالاتے کہ ازاں طرف بدم ریزند وریں اور اراق آغاز نہادم۔

اگر مطابق ایماء حضرت عارف باللہ مولانا جامی قدس اللہ سرہ العزیز حضرت راسخ فی العلم جناب شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ افتدز ہے نصیب ورنہ خود میدانم کہ ذہن نارساء من

ہی نہیں بلکہ حیوانات کے ساتھ بھی مشابہت ثابت ہوتی ہے۔ حالانکہ دوسری آیت ہے۔  
لیس کمثلہ شیء۔ ”کوئی چیز اس کی مثل نہیں“ جس میں مکمل تنزیہی معنی پایا جاتا ہے۔ اسی آیت کے مفہوم کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ”معتزلہ“ صفات باری تعالیٰ کا انکار کر بیٹھے اور ”مجسمہ“ اللہ تعالیٰ کی جسمیت کے قائل ہو گئے کیونکہ انہوں نے پہلی آیات کا مفہوم غلط سمجھا حالانکہ دلائل عقلیہ و عقلیہ سے دونوں کی تردید ہوتی ہے۔

دوسرا معنی تشابہات کا یہ ہے کہ دونوں آیتیں ایک ہی معنی پر دلالت کرتی ہیں یا ایک ہی مضمون کو بیان کرتی ہیں۔ تو یہاں مشابہت کا معنی یک رنگی اور مماثلت ہوگا کہ دونوں آیتیں ایک دوسرے کی مؤید اور مؤکد ہوں گی جیسا کہ آیت ”وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً“ اور آیت ”وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ“۔ یہاں دوسری آیت پہلی آیت کی مؤید اور مؤکد ہے کیونکہ خلیفہ کی اطاعت بعینہ مستخلف (جس کا خلیفہ ہے) کی اطاعت ہے۔ جو کمالات اصل میں ہوں ان سب کا خلیفہ میں ہونا ضروری ہے۔ اسی وجہ سے انسان کا خلیفہ کوئی جانور نہیں بن سکتا اور نہ ہی نباتات و جمادات کی کوئی نوع بلکہ جنات اور ملائکہ بھی اس کے نائب نہیں ہو سکتے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ جو کمالات انسان میں ہیں وہ کسی دوسری مخلوق کو حاصل نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا نائب اور خلیفہ انسان ہے۔ کیونکہ جو صفات باری تعالیٰ اس میں جلوہ گر ہیں وہ

کجا و اشارات عالی مقامات ایں دو عالی مقام کجا۔ بظاہر ہمیں است کہ آں مضامین دُورو دراز آغوش خیال ایں مد ہوش نیامدہ باشد اندریں صورت بجز ایں گزارش کہ چاک فرماید و ایں در ماندہ دُور از راہ افتادہ را بدعا و ہدایت و اختتام بر ایمان در گیرند دیگر چہ گزارش کنم۔

چوں ایں قسم مضامین را بے ذریعہ تمہیدات از اشکال بسہولت آوردن سخت مشکل است۔ می خواہم کہ مقدمہ چند پیش از عرض مطلوب عرض کنم۔

پس اولین سخن کہ درخور گزارش است ایں است کہ در آیات متشابہات و احادیث متشابہہ بچونادانان را نباید کہ سخن گفتہ نشینم ایں اطمینان خاطر و قتی می باید کہ ذہن تار سا۔

کسی اور مخلوق میں نہیں۔ جب مختلف کی صفات کمال کا یہی مظہر اتم ہے تو خلافت بھی اسی کا حق ہے اور باقی کائنات۔۔۔ اس کے ماتحت ہونی چاہئے۔ انواع کائنات میں سے بلند تر رتبہ فرشتوں کو حاصل ہے جب انسان ان کا مسجود ٹھہرا تو سارے جہاں کا مسجود ہو گیا۔ البتہ یہ خلیفہ ہے اصل نہیں۔ اس لئے یہ مسجود بالعرض یا قبلہ خلاق تو ہے مگر مسجود حقیقی اور بالذات اصل ہی ہوگا اطاعت بالذات خدا کی چاہئے کیونکہ وہی مطاع بالاصالہ ہے۔ اور انسان تو بالتبع اور خلیفہ ہونے کی بناء پر مطاع ہے۔ جیسے صدارتی نظام میں مملکت کے تمام نظم و نسق کا ذمہ دار تو صدر مملکت ہی ہوتا ہے۔ لیکن ڈپٹی کمشنر، کمشنر، گورنر وغیرہ چونکہ اسی کے مقرر کردہ ہوتے ہیں۔ اس بناء پر وہ بھی ذمہ دار ہوتے ہیں اور ان کی اطاعت و فرماں برداری رعایا کے لئے ضروری ہوتی ہے۔

اس تشابہ کی دوسری نظیر قرآن کریم کی یہ آیتیں ہیں ”مَا كَانَ مُحَمَّدٌ ابًا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ الْآيَةُ“ اور ”وَإِذَا خَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ الْآيَةُ“۔

پہلی آیت کا مفہوم یہ بھی ہو سکتا تھا کہ آپ کا صرف یہی کمال ہے کہ آپ کا زمانہ نبوت سب نبیوں کے بعد ہے اور صرف زمانہ کے اعتبار سے پہلے آنا اور پیچھے آنا کوئی کمال نہیں اس وجہ سے دوسری آیت نے اس کا مطلب واضح کر دیا کہ مرتبہ کے لحاظ سے بھی آپ

نابکارانِ رباآں مقامات و مواطن رفیعہ گذر بود۔ ایں وقت کہ انکشافِ حقائق را سامانے نداده اند اگر می سزد احتمال و ظن تخمین می سزد آری بدیهیات و مسلمات فن حقائق را بہر طور ملحوظ داشتن ضروری است۔ پس ہر احتمالیکہ راست آید و مخالف بدیهیات و مسلمات ایں فن نباشد اگر بہر اعتقاد و جزم و اطمینان خاطر کافی نیست بارے بہر مدافعتہ طاعنان بکار آمدنی است۔

دستر ایں سخن ایں است کہ تشابہات و امتشابہات ازال گفتہ اند کہ حق مشتبہ بہا طل و احتمال مقصود مشتبہ بغیر مقصودی گردد۔ یا آنکہ آیتے رباآیت دگر و حدیثے راجدہیے دگر تفسیر و

صرف نبی ہی نہیں بلکہ نبی الانبیاء ہیں۔ اب ترتیب مخلوق یوں ہوئی کہ تمام مخلوق سے انبیاء علیہم السلام افضل ہیں اور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء سے افضل تو آپ تمام مخلوق سے افضل ٹھہرے گویا آپ ہی تخلیق کائنات کا مقصد ہیں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام اور راہنہاں فی العلم کے علاوہ دیگر کوئی شخص تشابہات میں کلام کرنا شروع کر دے تو راہِ راست سے اس کے بھٹک جانے کا ہر وقت خطرہ موجود رہتا ہے۔ البتہ مسلمات اکابر اور صوفیائے کرام کی متفقہ اصطلاحات کو پیش نظر رکھے اور عقائد دینیہ کو کسی قسم کا گزند پہنچائے بغیر اپنے ظن اور تخمینہ کا اظہار کرے تو ایسے کلام سے گویقین و اعتقاد کا فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا مگر اسلام پر اعتراض کرنے والوں سے دفاع کا سامان ضرور حاصل ہوگا۔ اور اسلام کا دفاع بھی انتہائی ضروری ہے اس لئے ایسا کلام خدمتِ اسلام کے زمرہ میں شامل ہوگا۔

### دوسری بات

عالم غیب کا عالم شہادت سے ایسا ہی تعلق ہے جیسا روح کا بدن سے۔ عالم غیب سے مراد ذات باری اور صفات باری۔ عالم شہادت سے مراد اللہ جل شانہ کے سوا ساری مخلوق۔

جس طرح دیکھنا، سننا، چلنا، پھرنا اور سوچنا سمجھنا سبھی چھوٹے بڑے افعال بدن

تائید کردہ امد و نظر بریں باہم دگر مشابہ و متناظر باشند۔

اگر اول است مثلش ید اللہ فوق یدہم یا الرحمن علی العرش استوی و ہم حدیث مشار الیہات است۔ چہ ایں ہمہ نصوص بر مشابہت ذات و صفات و تجلیات خداوندی بذات و صفات و جوارح نبی آدم و دیگر حیوانات دلالت دارند۔ و بدلالت لیس کمثلہ شیء و هو السمع البصیر۔ و ہم بشہادت دلائل عقلیہ از مسلمات است کہ دریں چنین امور بجز مشابہت نامی اشتباہ ہے و گریست۔

و اگر ثانی است مثلش آیت: ”وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّیْ جَاعِلٌ فِیْ

سے وقوع پذیر ہوتے ہیں لیکن ان کا تعلق رُوح سے ہوتا ہے رُوح دکھائی نہیں دیتی۔ بدن اور بدن کے اعضاء حواس ظاہرہ سے محسوس ہیں۔ چنانچہ باطنی اور پوشیدہ افعال بدن کے راستہ سے آکر مشہود محسوس اور ظاہر ہوتے ہیں آنکھ سے بینائی، کان سے شنوائی زبان سے گویائی اسی طرح ہاتھ سے پکڑنا، پاؤں سے چلنا اور ناک سے سونگھنا وغیرہ تمام افعال پردہ غیب سے عالم شہادت میں محسوس اور عالم ظہور میں ظاہر و جلوہ گر ہوتے ہیں۔ خدائی افعال و صفات اسی طرح مخلوق میں آکر جلوہ افروز ہوتے ہیں۔ اور ان کا ظہور مخلوق سے ہوتا ہے مگر رُوح اور بدن کا تعلق اور اس کے ذریعہ افعال کا ظہور یہ خالق و مخلوق کے تعلق اور مخلوق سے اس کے افعال و صفات کے ظہور سے مختلف ہے۔ دونوں کو ایک سمجھنا خالق کو مخلوق پر قیاس کرنا ہے جو بالکل غلط ہے۔ بدن اور رُوح دونوں مخلوق ہیں۔ یہاں مخلوق کی دو جنسوں میں تعلق ہے جب کہ وہاں خالق اور مخلوق کے درمیان تعلق ہے۔ دونوں کے تعلق اور ظہور میں لامحدود فرق ہے۔ البتہ اتنی بات ماننا ضروری ہے کہ بدن کے افعال درحقیقت رُوح کے افعال ہیں جو بدن سے ظاہر ہونے کی بناء پر بدنی کہلاتے ہیں۔ اسی طرح مخلوق کی صفات بھی حقیقتاً صفات باری تعالیٰ ہیں۔ مگر مخلوق میں جلوہ افروز ہو کر ظاہر ہوتی ہیں اس لئے ان کو مخلوق کی صفات اور کمالات کہہ دیتے ہیں۔ غلط فہمی کا شکار ہونے والے ان کو مخلوق کی حقیقی و

”اَلْاَرْضِ خَلِیْفَہُ“ و آیت ”وَ اِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِکَةِ اسْجُدْ وَاٰدَمَ“ یا آیت ”وَ اِذَا خَذَ اللّٰهُ مِثْقَالَ النَّبِیِّیْنَ لَمَّا اٰتٰیْکُمْ مِنْ کِتٰبٍ وَ حِکْمَةٍ ثُمَّ جَآءَ کُمْ رَسُوْلٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لِتُؤْمِنُوْا بِہٖ وَ لِتَنْصُرُوْہُ“ و آیت ”مَا کَانَ مُحَمَّدًا اِذَا اَحَدٌ مِنْ رِّجَالِکُمْ وَلٰکِنْ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَ خَاتَمُ النَّبِیِّیْنَ“ است آیت اوّل تفسیر آیت ثانی و ثانی منجملہ مقتضیات اوّل و مویدات اوست یعنی چوں دریں سجدہ احتمال معبودیت حضرت آدم علیہ السلام نیز موجب تردد و موحدان بود بآیت اوّل دفع ایں وہم فرمودند۔ و اشارہ بہ نیابت و معبودیت بالعرض کہ ہمانا مفاد قبلہ باشد نمودند۔

ذاتی صفات اور اس کے ذاتی کمالات سمجھ لیتے ہیں۔ اور یہ خیال کرتے ہیں کہ ان کی نسبت خدا کی طرف اس وجہ سے ہے کیونکہ ان کے موصوفات خدا کی مخلوق ہیں۔ یہیں سے شرک کی بنیاد مضبوط ہوتی ہے، اور انسان شرک کی اتھاہ گہرائیوں میں ڈوب جاتا ہے۔

### تیسری بات

شیشہ یا اس جیسی کوئی شفاف چیز سورج کے سامنے رکھی جائے تو سورج کی شکل اور چمک دمک اس میں نظر آتی ہے۔ اب شیشہ میں نظر آنے والی شکل کو یا تو سورج ہی کی شکل تسلیم کیا جائے گا اس صورت میں متشکل (سورج) ایک ہے اور اس کی شکلیں دو (۲)۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ آئینہ میں نظر آنے والی شکل اور ہے اور سورج کی باہر والی شکل اور تو آئینہ والی شکل سورج کی پہچان کا ذریعہ نہیں ہوگی۔ کیونکہ کسی امر مبائن سے دوسرے مبائن کی پہچان نہیں ہو سکتی۔ یہ بات تو عوام الناس تک واضح ہے کہ لوگ تصویر، فوٹو یا خاکہ دیکھتے ہی کہہ دیتے ہیں یہ فلاں شخص کی تصویر ہے کیونکہ شکل و صورت ہی پہچان کا سب سے واضح اور آسان ترین ذریعہ ہے۔

اس مثال سے ایک اور مسئلہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ مناطقہ (علم منطق کے علماء) میں جو اختلاف پایا جاتا ہے کہ حصول اشیاء بالفسہا ہے یا حصول اشیاء یا شباہا ہے تو پہلے

بالجملہ خلافت مقتضی آل است کہ ہمہ شیون غیب و مستخلف حسب لیاقت خلیفہ در آیند و ایں مسجودیت مویدان است و مسجودیت باعتبار نفس مفہوم عالم بود۔ مسجودیت ذاتی باشد یا عرضی۔ خلافت مجمل بالعرض فرود آورد و همچنین اخذ میثاق انبیاء مشیر بآں است کہ انبیاء علیہم السلام را بحضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم روی نیازی باید آورد۔ مگر وجہش معلوم نبود مضمون ”خاتم النبیین“ نظر بظاہر الفاظ در خیز تھا بود مفاد آیت ”واذاخذ اللہ میثاق النبیین“ احتمال مخالف مقصود را از میاں برداشت۔

مگر ہرچہ با داباد آیات تشابہات و احادیث متشابہہ مغلطہ عوام و مزلت الاقدام باشند

گروہ کی تصدیق ہوتی ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ خارج میں جو چیز ہوتی ہے اسی کا فوٹو اور تصویر ہو بہو ذہن میں آتی ہے۔ نہ کہ اس کی نقل یا شیخ کی تصویر، اور دوسرا گروہ جو یہ کہتا ہے کہ خارج میں جو چیز ہوتی ہے اس کا شیخ ذہن میں مشکل و متصور ہوتا ہے۔ نہ کہ وہ چیز خود ذہن میں مشکل ہوتی ہے۔ ان کا نظریہ غلط ثابت ہوتا ہے۔ البتہ اتنا فرق ضرور ہے کہ صاحب صورت آئینہ اور شیشہ میں نہیں جاتا۔ صرف اس کی تصویر ہی جاتی ہے اور صاحب تصویر اپنی جگہ پر رہتا ہے کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ سورج شیشہ و آئینہ میں آجائے اور اپنے تمام لوازمات اپنی تصویر کو دے دے اس طرح اصل اور تصویر کا فرق ہی نہیں رہتا جب کہ دونوں میں فرق بالکل واضح ہے کہ خارجی سورج کی روشنی اور گرمی جو زمین پر پڑتی ہے۔ اس کا آئینہ والے سورج میں نام و نشان ہی نہیں۔ یہی عکس اور شکل و صورت جو شیشہ میں دکھائی دیتا ہے اس کو ہم تجلی سے تعبیر کرتے ہیں کہ یہ آفتاب کی تجلی ہے۔

مذکورہ مثال پر غور کرنے سے یہ بات باسانی ذہن میں آ جاتی ہے کہ آئینہ اتنا چھوٹا ہونے کے باوجود سورج جیسے عظیم کڑہ کی تصویر اپنے اندر اتار لیتا ہے یہی وجہ ہے کہ سورج اور آئینہ کے تعلق کو ہم ظرف اور مظروف فیہ والا تعلق نہیں کہہ سکتے کیونکہ ظرف و مظروف فیہ میں ظرف کا مظروف فیہ کے حجم سے بڑا ہونا ضروری ہے جیسے گھڑا اور اس میں ڈالا ہوا پانی۔ ظاہر ہے کہ گھڑے کا حجم بڑا ہوگا اور پانی کی مقدار اس حجم سے کم ہوگی۔ تبھی تو وہ گھڑے میں سما سکے گا

نزاں گفت کہ امثال ماتا بکاران تا تحقیقت الامر و مقصود شارع رسیدیم و گوہر مکنون معانی را بجلوہ گاہ تفسیر کشیدیم کہ ایں منصب در ہجو آیات و احادیث جز انبیاء کرام علیہم السلام یا راسخان فی العلم از اتباع او شان کرامت نہ فرمودہ اند۔ آرے

گاہے باشد کہ کود کے نادان بغلط بروہدف زند تیرے  
بدیں سبب تفسیر عوام ”جز انبیاء کرام علیہم السلام یا راسخان فی العلم ہمہ اند“ درخور  
اعتقاد بالجزم اطمینان قلبی نہ باشد۔ اما پس از آنکہ مسلمات عقاید و بدسیات ایں فن را ملحوظ  
داشتہ باشند دفع اوہام طاعنان و وسوسات ناگفتہ بہ ازیں قسم اقوال متصور است۔

بصورت دیگر پانی گھرے سے باہر بکھر جائے گا۔ اور گھر اسارے پانی کا ظرف نہیں کہلائے گا  
صرف اتنے پانی کے لئے ظرف قرار دیا جائے گا جو اس کے اندر سمایا ہوگا۔ نیز ظرف کے ایک  
سے دوسری جگہ منتقل ہونے پر مظروف فیہ کا منتقل ہونا ضروری ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ گھرے کو  
دوسری جگہ منتقل کر دیا جائے مگر اس میں پڑا ہوا پانی اپنی پہلی جگہ پر رہ جائے۔ لیکن متجلی (تجلی  
والاجسم یا ذات) اور تجلی میں یہ تعلق نہیں کیونکہ یہ دونوں الگ الگ جگہ پر ہوتے ہیں نیز ظرف  
اور مظروف فیہ میں احاطہ یک طرفہ ہوتا ہے کہ صرف ظرف محیط ہوتا ہے اور مظروف فیہ کا  
احاطہ کرتا ہے اس کا الٹ نہیں ہوتا لیکن تجلی اور فوٹو میں احاطہ دو طرفہ ہو سکتا ہے مثلاً ایک مکعب  
آئینہ و شیشہ لیں اور اس کو گھر کے کسی کمرہ کے وسط میں رکھ دیں تو اس میں جہات ستہ  
(کمرے کی سب اطراف) سے کمرے اور اشیاء کی تصاویر اس میں منعکس ہوں گی اور یہ ان کا  
احاطہ کرے گا مگر وہ کمرہ اور اشیاء بھی اس کا احاطہ کئے ہوئے ہیں یہاں احاطہ دو طرفہ ہے  
بخلاف ظرف و مظروف فیہ کے وہاں صرف یک طرفہ احاطہ ہوتا ہے۔

مزید ان میں ایک اور فرق بھی نمایاں اور واضح موجود ہے کہ مظروف اپنے ظرف  
کی کسی ایک جز پر یا سارے ظرف پر ٹھہرا ہوگا جب کہ اس کا عکس ناممکن ہے یعنی ظرف کا  
قرار مظروف کے کسی جز پر بھی نہیں ہوتا۔ بخلاف تجلی اور فوٹو کے وہاں دونوں طرف سے  
ایک دوسرے پر قرار ہو سکتا ہے۔ جیسے مکعب شیشہ ہی کو لیجئے یہاں تجلی کا قرار شیشہ پر اور

سخن دویم:- اینکه عالم غیب و شہادت را باہچناں یک دیگر باید پنداشت کہ روح و بدن را مطابق یکدیگری بینیم۔ یعنی ہر کمالیکہ از قوت باصرہ و سامعہ آن طرف مستورات بود در صورت جمالی بایں طرف از چشم و گوش بظہور آمد۔ مگر چنانکہ قوت باصرہ و سامعہ را بر چشم و گوش ظاہری قیاس نتوان کرد بلکہ ہماں ساں تفاوت خاک و عالم پاک است کہ در جسم و روح بود ہم چنین کمالات عالم غیب را بجمال عالم شہادت نباید پیمود و جز اشتراک امی تصور نباید فرمود بالجملہ۔ غیب را ابرے و آبے دیگر است، آسمان و آفتابے دیگر است۔

مگر اہل فہم از ین مثال کہ تمال آمد خود فہمیدہ باشند کہ چناں کہ حقائق کمالات

شیشہ کا قرار مکان کے کمرے پر جہاں رکھا ہے شیشہ کمرہ اور اس کی اشیاء کی تجلی کا مستقر ہے اور خود مکان پر قرار یافتہ ہے۔

### دوسری مثال

روح کے تمام افعال بدن سے صادر ہوتے ہیں مگر اس کے باوجود روح کا استقرار نہ دماغ پر ہے نہ دل پر اور نہ ہی جسم کے کسی خاص حصہ پر۔ اگر اس کا مستقر کسی خاص حصہ بدن کو مانیں تو دوسرے اعضاء اس سے خالی ہوں گے۔ کیونکہ وہ خاص حصہ بدن روح کا ظرف ہوگا اور روح مظروف اور یہ امر مسلم ہے کہ مظروف اپنے ظرف سے باہر نہیں ہوتا۔ لہذا روح کا تعلق بدن سے تجلی اور مافیہ تجلی والا ہوگا۔ روح کا تعلق تمام اعضاء بدن سے برابر ہوگا۔ اور ان سے افعال روح کا تعلق تمام اعضاء بدن سے برابر ہوگا۔ اور ان سے افعال روح بیک وقت صادر ہوں گے۔

اس تمہیدی تقریر سے یہ قاعدہ واضح طور پر معلوم ہو گیا کہ احاطہ استقراری یا ظرفی دو جسموں کے ساتھ مختص ہے۔ اگر ایک طرف جسم ہو اور دوسری طرف غیر جسم ہو تو احاطہ ظرفی یا استقراری نہیں ہو سکتا۔ البتہ تجلی والا احاطہ ہو سکتا ہے۔ جہاں دونوں طرف جسم ہوں گے وہاں ایک جسم دوسرے کے لئے ظرف اور مستقر ہوگا جب کہ دوسرا مظروف اور قرار یافتہ کیونکہ جو محیط اور مستقر ہے وہ محاط اور قرار یافتہ نہیں ہو سکتا، لیکن احاطہ تجلی میں روح جسم



انسانی ہماں اوصاف روحانی است و ایں عضو جسمانی را بوجہ عروض و ظہور ہما کمالات مجازاً و بالعرض سمع و بصر نام نہادہ ایم۔

ہم چنان در کمالات متقابلہ عالم غیب و عالم شہادت حقیقت آں طرف است و ایں طرف پر تو ہماں حقیقت سرمایہ ایں اطلاق مجازی و عرضی است نہ ایں کہ حقیقت ایں است کہ ایں طرف دیدہ و دانستہ ایم و آں طرف مجاز چنان کہ در خیال اکثر ابناء روزگار جاگزین باشد۔  
خن سویم اینکہ عکس آفتاب را کہ در آئینہ افتد ہم چنین ہرچہ ایں چنین باشد عین آفتاب نتواں گفت مگر بایں ہم شکل ہماں است و نور ہماں۔ غرض در مرتبہ شکل وحدت۔

سے پہلے اپنی جگہ پر موجود تھی۔ پھر اسے اور اس کی تجلی کو جسم کی قید میں ڈالا گیا۔ جیسے سورج کی روشنی پہلے سے سورج میں موجود تھی اور شیشہ کی قید سے آزاد تھی۔ بعد میں تقابلی باہم کی وجہ سے تجلی اور عکس شیشہ میں مقید ہو گیا۔

اللہ جل شانہ جو روح اور آفتاب سے بے حد و حساب بلند ذات ہے۔ تو اس کے لئے کوئی چیز ظرف بنے یہ محال و ممتنع ہے۔ جسم روح کے لئے ظرف نہیں بن سکتا آئینہ سورج کے لئے ظرف نہیں ہو سکتا حالانکہ دونوں متناہی اور محدود ہیں تو ذات باری تعالیٰ جو لامحدود اور غیر متناہی ہے وہ کسی ظرف میں آئے یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے آپ کی ذات کے سوا بھی ذوات متناہی اور محدود ہیں۔ تو کوئی متناہی آپ جل شانہ کی غیر متناہی ہستی کے لئے کیسے ظرف بن سکتا ہے۔ لیکن جس طرح ایک متناہی دوسرے متناہی میں اپنی تجلی کا اظہار کر سکتا ہے اسی طرح غیر متناہی بھی کسی متناہی کو اپنی تجلی کا مظہر بنا سکتا ہے۔ لیکن یہ امر ملحوظ رہے کہ مثال میں پیش کی گئی تجلیات کا ذات باری کی تجلی اور مماثلت سے مراد صرف نام کا اشتراک ہے ورنہ جس طرح خود ذات باری بے مثل اسی طرح اس کی تجلی بھی بے مثل۔ اب اس امر میں کسی شک و شبہ کی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ کہ ذات خداوندی کی صفات ممکنات میں کیسے جلوہ افروز ہو سکتی ہیں جب کہ ذات باری تعالیٰ کی طرح اس کی ہر صفت بھی غیر متناہی ہے کیونکہ یہ بات مذکورہ مثالوں سے اچھی طرح واضح ہو چکی ہے کہ تجلی کا ظرف تجلی میں بذاتہ

خبر دویم:- اینکه عالم غیب و شہادت را با بچناں یک دیگر باید پنداشت کہ رُوح و بدن را مطابق یکدیگر می بینیم۔ یعنی ہر کمالیکہ از قوت باصرہ و سامعہ آں طرف مستورات بود در صورت جمالی بایں طرف از چشم و گوش بظہور آمد۔ مگر چنانکہ قوت باصرہ و سامعہ را بر چشم و گوش ظاہری قیاس نتوان کرد بلکہ ہماں ساں تفاوت خاک و عالم پاک است کہ در جسم و رُوح بود ہم چنین کمالات عالم غیب را بجمال عالم شہادت نباید پیوود و جز اشتراک اکی تصور نباید فرمود بالجملہ۔ غیب را ابرے و آبے دیگر است، آسماں و آفتابے دیگر است۔

مگر اہل فہم از یں مثال کہ تمال آمد خود فہمیدہ باشند کہ چناں کہ حقائق کمالات انسانی

آنا نہیں ہوتا صرف اس کی شکل و صورت کا آنا ضروری ہوتا ہے اور شکل و صورت کے آنے کے لئے ظرف کا اس ذی صورت کے ساتھ برابر ہونا ضروری نہیں۔ چھوٹے سے چھوٹے ظرف میں بڑی سے بڑی چیز کی شکل و صورت آجاتی ہے سورج جیسے عظیم کرے کی شکل ہر سائز کے آئینے میں نظر آسکتی ہے اور ہر آئینہ میں نظر آنے والی شکل سورج ہی کی ہوگی اور چھوٹے بڑے آئینے کے فرق سے اصل کی پہچان کرانے میں شکل کی حیثیت میں کوئی کمی نہیں آتی۔ البتہ ممکن کی شکل و صورت کا کسی ممکن میں آنا اور ذات باری تعالیٰ کی صفات کا کسی ممکن میں جلوہ افروز ہونا دونوں میں اتنا ہی فرق ہے جتنا ذات باری اور ممکنات کے درمیان۔ یہاں بھی صرف نام کا اشتراک ہے۔ کم و کیف میں اشتراک و اتحاد محال ہے خود ممکنات اس ضمن میں مختلف ہیں زمان اور مکان کے احاطہ میں بھی اجسام ہیں مگر زمانہ کا احاطہ اتنا وسیع ہے کہ خود مکان بھی اس کے احاطہ میں آجاتا ہے جس طرح مکانیات بخلاف مکان کے کہ زمانہ اس کے احاطہ میں نہیں آتا۔ اسی رُوح محیط ہے بدن کو عقل و ذہن محیط ہیں معلومات کو، وجود محیط ہے موجودات کو، بلکہ خط مستدیر محیط ہوتا ہے سطح کو اور کئی خطوط مستقیمہ یا غیر مستقیمہ محیط ہوتے ہیں سطح کو لیکن یہ سب احاطے ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوتے ہیں اسی طرح ممکن تجلی صفات باری کو محیط ہوگا تو یہ احاطہ سب سے مختلف اور نرالا ہوگا۔

صرف نام کی شراکت ہوگی۔ اس کو کسی دوسرے احاطہ پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

ہاں اوصاف روحانی است و ایں عضو جسمانی را بوجہ عروض و ظہور ہا کمالات مجازاً و باعتبار عرض مع و بصیر نام نہادہ ایم۔

ہم چنان در کمالات متقابلہ عالم غیب و عالم شہادت حقیقت آں طرف است و ایں طرف پر تو ہماں حقیقت سرمایہ ایں اطلاق مجازی و عرضی است نہ ایں کہ حقیقت ایں است کہ ایں طرف دیدہ و دانستہ ایم و آں طرف مجاز چنان کہ در خیال اکثر ایناء روزگار جاگزین باشد۔  
نخن سویم اینکہ عکس آفتاب را کہ در آئینہ افتد ہم چنین ہرچہ ایں چنین باشد عین آفتاب نتواں گفت مگر بایں ہم شکل ہماں است و نور ہماں۔ غرض در مرتبہ شکل وحدت۔

قولہ چوں ازیں مقدمات معروضہ الخ

قاسم العلوم والخیرات حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ تمہیدی باتوں سے فراغت پانے کے بعد یہاں سے حدیث کی تشریح شروع کرتے ہیں۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں جو لفظ عما آیا ہے اس کا معنی بادل ہے۔ لیکن یہ امر ملحوظ رہے کہ عالم غیب کے بادل اور طرح کے ہوتے ہیں اور عالم شہادت کے اور طرح کے۔ عالم شہادت کے بادل یہ ہیں جو سمندر سے آبی بخارات کی صورت میں بلند ہوتے ہیں اور زمین و آسمان کی درمیانی فضاء میں سرد منطقے میں پہنچ کر دوبارہ بارش کے قطروں کی شکل میں زمین پر برستے ہیں اور زمین پر نباتات و حیوانات کی افزائش اور نشوونما کا ذریعہ بنتے ہیں۔ جب کہ عالم غیب کے بادل اس سے بالکل مختلف ہیں۔ جن کی تفصیل آئندہ صفحات میں پیش کی جا رہی ہے۔

قولہ۔ در عالم غیب و بطون کہ موطن وجوب است الخ

یہاں سے حجتہ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ صوفیائے کرام کے تنزلاتِ ستہ بیان فرماتے ہیں:  
(۱) عالم غیب و بطون سے مراد ذاتِ باری ہے جو صرف درجہ ذات میں ہے اس درجہ میں نہ وجود ہے اور نہ ہی علم و حیوۃ وغیرہ دیگر صفات کی گنجائش ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ اسی درجہ کو ”حجر بہت“ اور ”ذاتِ بحت“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ البتہ صوفیاء کرام کے ہاں اس کا نام ”احدیت“ ہے۔

نخن سویم اینکہ عکس آفتاب را کہ در آئینہ افتد وہم چنین ہر چہ ایں چنین باشد عین آفتاب نتوان گفت مگر با ایں ہمہ شکل ہماں است و نور ہماں۔ غرض در مرتبہ شکل وحدت است اگر باشد در متشکل تعدد باشد۔ ورنہ اگر در ہر دو مرتبہ تعدد و بتاین بود عکس را با اصل خود چہ علاقہ بود و باز بکدام وجہ از اصل خود یاد دہد و بر آں دلالت کند و حکایت آں باشد۔ تفصیل ایں اجمال بقدر ضرورت ان شاء اللہ در اوراق آیندہ بملاحظہ خواہد آمد۔

ایں جافظہ ایں قدر یاد کردن باید کہ در مرایا و مناظر و مظاہر حصول مرقی و منظور و ظاہر بذات خود باشند نہ شیخ خود مگر حصول متشکل در مرایا نباشد۔ آرے اشکال را ایں سیر بلا حرکت

کائنات کے ہر ذرہ سے جو افعال صادر ہوتے ہیں ان سب کا فاعل حقیقی وہی ہے۔ اور تمام صفات وجودیہ جو ممکنات کے لئے کمالات شمار ہوتی ہیں مثلاً سمع، بصر، حیوۃ، قدرت اور علم وغیرہ ان تمام صفات و کمالات کا حقیقی منبع وہی ذات بابرکات ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر عقل انسانی حیران و درماندہ رہ جاتی ہے نہ کچھ کہہ سکتی ہے اور نہ ہی کچھ سوچ سکتی ہے۔ کیونکہ یہ مقام وجوب ہے۔ اور ممکن اپنے دائرہ امکان سے سرمو آگے نہیں بڑھ سکتا۔ کائنات کا ہر ذرہ اسی ذات پاک کی مخلوق اور اس کی وصف تخلیق کا گواہ ہے۔ جیسے مصنوعات اپنے صانع کے وجود اور اس کی وصف کی شہادت دیتی ہیں۔ چنانچہ عمارت کا وجود معمار کے وجود۔۔۔ اور اس کی فنی مہارت کا گواہ کپڑے کا وجود بننے والے اور اس کی کاری گری کا شاہد بعینہ کائنات کے ہر ذرہ کا وجود اپنے صانع حقیقی کے وجود اور اس کی صفات علیم و قدیر اور حی و غیرہ کا مضبوط ترین گواہ ہے۔

(۲) ذات سبحت کے بعد جو تعین اور تشخیص اس ذات بابرکات کو لگتا ہے۔ صوفیاء

کرام اس کو وجود کہتے ہیں۔ اور اسی درجہ کو حقیقت محمدیہ سے تعبیر کرتے ہیں نیز اسی کا نام ”واحدیت“ ہے۔ مگر یاد رہے کہ یہاں دو چیزیں نہیں ایک حقیقت و ماہیت باری تعالیٰ اور دوسرا وجود باری تعالیٰ۔ جیسا کہ ممکنات میں دو چیزیں ہوتی ہیں ایک ممکن کی حقیقت و ماہیت اور دوسرا اس کا وجود۔ اور ممکن ان کے مجموعے کا نام ہے۔ اگر باری تعالیٰ میں

میسر آید۔ پس خود آفتاب اعنی معروض شکل معلوم را از رونق افروزی خانہ آئینہ عار باشد شکل خود را کہ منصب ربوبیت کہ مواقع ظلمت آباد بدار تعلق دارد روانہ کند تا ہمہ کار ہائے خود از تنویر و افاضہ حرارت می دہد اگر باشد فرق شدت و ضعف باشد۔ لیکن بہ نسبت عکس زمین و آسمان اگر بینند بلا تفاوت ہماں شدت و قوت است کہ اصل آفتاب را در نور افشانی و تنویر اصل آسمان و زمین بود۔

ما ایں پر تو و عکس را تجلی نام نہادہ میگوئیم کہ اشیاء کبیر المقدار عظیم الشان ہجو آفتاب عالم تاب و زمین و آسمان کہ عظمت مقدار ہر یکے ازیں اجسام عظام محتاج

حقیقت و ماہیت اور وجود دو (۲) چیزیں ہوں تو ترکیب لازم آتی ہے۔ اور ذات باری تعالیٰ ان دو اجزاء سے مرکب۔ حالانکہ مرکب اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج لازم ہے امکان کو۔ اس طرح ذات باری ممکن ہو جاتی ہے واجب نہیں رہتی۔ اس لئے یہاں حقیقت و ماہیت باری بھی وہی ہے اور وجود بھی وہی۔ دوئی کا وہم و گمان تک محال۔ اب جیسے ماہیت و حقیقت باری بطون اور غیب سے تھی اسی طرح وجود باری بھی وراء الوراء ہے عقل و ادراک کو وہاں تک رسائی ممکن نہیں۔

(۳) تیسرا درجہ ذات باری تعالیٰ کا کہیے یا وجود باری تعالیٰ کا اس فضاء غیر متناہی کو بنانا جس کی نہ بالائی حد ہے نہ زیریں، نہ دائیں بائیں محدود ہے اور نہ آگے پیچھے الغرض جہات ستہ میں سے کسی جہت میں محدود نہیں فضاء غیر متناہی ہے اسے جب کسی جہت کا نام دیا جاتا ہے تو وہ کسی دوسری چیز کی وجہ سے۔ درحقیقت یہ جہات دوسرے ممکنات کی تحدید کا نام ہے اور فضاء کو دائیں بائیں، اوپر نیچے یا آگے پیچھے کہا جاتا ہے تو وہ ان ممکنات کی نسبت سے۔ وگرنہ فضاء خود کسی جہت پر ختم نہیں ہوتی۔

(۱) یہ فضاء کسی مادہ کی محتاج نہیں۔ جس طرح ذات باری مادہ و مادیات سے متزہ ہے۔

(۲) یہ فضاء غیر متناہی ہے جیسے ذات باری کی کوئی حد نہیں۔

(۳) جب یہ فضاء مادی نہیں تو فرق والقیام سے پاک ہے جیسا کہ ذات باری تعالیٰ



آئینہ کہ با تجلیات اجسام عظام دارد و جز اشتراک اسکی شرکتے نیست در احاطہ قہارہ کہ در ظروف و مظروفات جسمانی باشد ضرورت است کہ ظرف از مظروف اعظم و اوسع بود در احاطہ تجلیات بسا اوقات قصہ بالعکس باشد۔ احاطہ جسمانی کہ اجسام را با ہم دگر باشد ضرور است کہ اگر جسم محاط بیشتر بخیر دگر بود آنرا بگذارد در ظرف خود آورد و در احاطہ تجلیات تحرک متجلی از حیر اصلی و مکان ذاتی خود ضرور نیست۔ در احاطہ قہارہ وقت احاطہ مظروف محیط ظرف نتوان شد و در احاطہ تجلیات ممکن است کہ بیک وجہ متجلی و ظاہر محیط جلوه گاہ مظہر خود ہم بود۔ نہ بینی کہ اگر مکعبی از شش آئینہ ساختہ وسط در مکانے گذارند جہات

گی۔ علیٰ ہذا القیاس۔ بعد از اس حس مشترک سے یہ تصویر ذہن میں فوراً منعکس ہو جائے گی پہلا انعکاس معلوم کا ہے اور دوسرا انعکاس علمی۔ اس دوسرے انعکاس میں تصویر اپنے اصل کے ساتھ بالکل منطبق ہوگی۔ اصل کی دائیں جانب یہاں ذہن میں بھی دائیں جانب ہی ہوگی اور بائیں جانب یہاں بھی بائیں جانب نظر آئے گی۔ حاصل کلام یہ ہے کہ انعکاس کے لئے شفاف چیز کی پشت پر کوئی سیاہ چیز یا کوئی ایسی رکاوٹ ہوتا کہ نظر پلٹ سکے۔

اب اسی مثال کو مد نظر رکھیں تو یہ بات باسانی سمجھ آ جائے گی کہ وجود منبسط یا فضا چونکہ ممکن ہے اور ممکن میں عدم ماخوذ ہے کیونکہ ممکن میں دونوں جانب ہوتے ہیں وجود اور عدم اور دونوں ضروری نہیں ہوتے کیونکہ وجود ضروری ہو تو واجب الوجود اور عدم ضروری ہو تو ممتنع۔ اس لئے ممکن میں عدم ماخوذ ہوتا ہے۔ اور عدم سے بڑھ کر کوئی چیز سیاہ اور تاریک نہیں۔ اب ذات باری تعالیٰ یا وجود باری تعالیٰ موجود، اور صادر اول یا وجود منبسط بھی موجود۔ وجود منبسط شفاف ہے۔ اور تقابل بھی موجود ہے۔ دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل نہیں۔ کیونکہ ابھی تک کوئی عالم وجود میں نہیں آیا۔ لہذا شرائط انعکاس سبھی موجود ہیں نقشہ یوں ترتیب دیا جاسکتا ہے:

ذات باری تعالیٰ { تقابل وجود منبسط } ممکن > وجود  
یا فضاء  
وجود باری تعالیٰ

ستہ آں مکاں در آں مکعب جلوہ خواہد نمود و آں مکعب را بطرز یکہ اشارہ کردہ ام محیط آں خواہیم گفت بایں ہمہ اصل آں مکاں و آں مکعب را اگر بنیم معاملہ بالعکس است۔ مکان محیط است و مکعب مذکور محاط۔ ہم چنین در احاطہ متبادرہ استقرار محاط فی المحيط یا علی جزء من المحيط باشد اما برعکس نتوان گفت از دیوانہ گرفتہ تا عاقلان باید پرسید ہمہ را دریں قضیہ اتفاق است۔ اما در احاطہ تجلی چنان کہ احاطہ از طرفین باعتبار مختلفین باشد ممکن است کہ اصل متجلی و ظاہر اگر چہ محیط جلوہ گاہ و مظہر معلوم و ہم دیگر محاطات باشد اما در مرتبہ تجلی و ظہور استقرار در جلوہ گاہ و مظہر یا بر جلوہ گاہ و مظہر بود ہمیں مکعب و مکان را پیش نظر خیالے بگذار دہیں کہ

اب اگر ذات باری تعالیٰ کی تجلی اس وجود منبسط میں نہ ہو تو لازم آئے گا کہ علت تامہ موجود ہے اور معلول نہیں۔ تاخر معلول عن العلة التامة کون تسلیم کرے۔ نیز جب ممکن تجلی فرما ہو سکے دوسرے ممکن میں۔ تو ذات باری تعالیٰ واجب الوجود ہو کر تجلی فرمانہ ہو سکے۔ یہ عقل سے بعید ہے۔ اور کوئی ذی عقل اس کا قائل نہیں ہو سکتا۔ لہذا ضروری ہوا کہ ذات باری تعالیٰ یا وجود باری تعالیٰ اس صادرِ اول یا وجود منبسط میں تجلی فرما ہو اور باقی کائنات کا وجود اس وجود منبسط کے ساتھ ہو۔ نیز جس طرح یہ وجود منبسط اپنے وجود میں وجود باری تعالیٰ کا محتاج ہے۔ اسی طرح باقی کائنات اپنے وجود میں اس وجود منبسط کی محتاج ہو۔ وجود منبسط اور فضا صرف وجود ہی وجود ہے یعنی وجود مطلق اس کے ساتھ کسی قسم کی کوئی قید نہیں اور نہ ہی اس کی تحدید کسی بھی جہت میں ہے۔ جب یہ قیود و حدود سے آزاد ہے تو مکلف اور ملون بھی نہیں ہوگا کیونکہ کیفیت تحدید و تقید سے پیدا ہوتی ہے۔ کیف اور لون کا یہاں نام و نشان نہیں۔

اب رہا یہ امر کہ اولاً دوسرے صفات کے بغیر وجود میں تنزل کیوں اعتبار کیا گیا تر اس کی وجہ یہ ہے کہ ربط ایجابی کے لئے وجود موضوع ضروری ہوتا ہے اگر موضوع کا وجود ہی نہ ہو تو محمول کو موضوع کے لئے کیسے ثابت کیا جاسکتا ہے اس سے تنزل وجودی کی اولیت واضح ہو جاتی ہے۔ اگر تنزل وجود کے بغیر کسی اور وصف میں ہو تو پھر ربط ایجابی کے لئے وہی



اصل مکعب و ہم دیگر اثاث البیت را محیط و مشتمل است۔ اما در مرتبہ تجلی بمقدار فاصلہ مابین متجلی و آئینہ در باطن آئینہ استقرار دارد و در جسم انسانی کہ ہمانا مظہر آثار روحانی است چہ حیات جسم طفیل روح است نہ بالذات استقرار روح بر عضو خاص است۔ دل را گوئی کہ مضغہ صنوبری است یا دماغ را دانی کہ بلغمی است منجمد و بایں ہمہ احاطہ روحانی ہمانساں بر عموم خود است۔ نتوان گفت کہ در صورت استقرار روح بر دماغ یا دل اعضاء دیگر از احاطہ روحانی بدر رفتند حاشا و کلا۔ چوں وجہ امتناع اجتماع ایں قسم احاطہ عام و استقرار بعضو خاص یا در موطن خاص جسمیت طرفین بود ہر کہ فہم حقیقت شناس دارد خود

وصف مدار بنے گی حالانکہ بہت سی اشیاء مبصر نہیں ہوتیں مگر ان پر حکم لگایا جاتا ہے اسی طرح غیر مسموع بھی احکام کے لئے موضوع بنتی ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس علم وغیرہ سبھی صفات و اوصاف کی کیفیت یہی ہے کہ اس وصف کے نہ ہوتے ہوئے بھی حکم ثابت کیا جاتا ہے۔ سوائے وجود کے یہ ایسا وصف ہے کہ اس کے بغیر حکم ایجابی منع ہے۔ جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ثبوت شیء للشیء فرع ہے وجود مثبت لہ کا۔ یہاں حجتہ الاسلام فرعیت والوں کا مذہب چھوڑ کر اتلزام والوں کا راستہ اختیار کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

”اندریں صورت اگر وجود را ملزوم و صفات وجودیہ را لازم ذات او

خوانیم بجا باشد۔ الخ“

اگر اس صورت میں ہم وجود کو ملزوم مانیں اور صفات وجودیہ کو اس کا لازم ذات کہیں تو یہ درست ہوگا۔

یہاں ایک بات ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ وجود کے دو (۲) معنی ہیں ایک وجود بمعنی ماہیہ الوجودیت۔ اس معنی میں وجود باری اور ذات باری دونوں ایک ہی ہیں جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے اور دوسرا معنی وجود بمعنی وجود انتزاعی اور معنی مصدری اس معنی کے اعتبار سے وجود وصف ہے اور ذات باری تعالیٰ سے زائد۔ اب متکلمین اور فلاسفہ کا جھگڑا بے فائدہ ثابت ہو جاتا ہے۔ کیونکہ نظریہ عینیت بھی درست اور زائد ماننے والے بھی

فہمیدہ باشد کہ اگر محیط و محاط و مستقر و مستقر علیہ یا مستقر فیہ ہر دو از قسم جسم باشند اجتماع احاطہ عام و استقرار خاص منتہی باشد اگر یکے ہم ازین قید جسمیت را گستہ یا از حیث برودن ازین احاطہ نشسته است مورد این چنین نیرنگیہائی تو اں شد۔ چنانچہ از امثلہ معروض این قصہ بوضوح پیوستہ باشد۔ روح انسانی خود از حیث پابند جسمیت نداده۔ و عکس آفتاب اگرچہ مقید باین قید در عالم اول بود چہ حقیقتش ہماں شکل و صورت و قد و قامت است کہ معروض این ہمہ آلائش بود مگر در عالم تجلی بردن ازین مجلس دوید و پا ازین زنجیر کشید چون تزیہ آل خداوند پاک کہ تیزہ روح و عکس آفتاب ہم نمونہ ایست از اں بدارج

برحق۔ البتہ تعیین محل دونوں کا علیحدہ علیحدہ ہے۔

مندرجہ بالا عبارت سے حجۃ الاسلام تنزل کا چوتھا درجہ بیان فرماتے ہیں یہ درجہ صفات کا ہے۔ لوازم ذات کا انفکاک ملزومات سے ناممکن ہے مگر باین طور کہ لوازم محتاج ہیں ملزومات کے جب کہ ملزومات اپنے وجود میں لوازم کے محتاج نہیں۔

ان لوازم وجود کے تین درجے ہیں۔

ایک درجہ نفس وجود لوازم، دوسرا درجہ صدور کا، اور تیسرا درجہ وقوع علی الموصوف بالعرض۔ صدور لوازم تکمیل ملزوم کے لئے نہیں بلکہ تکمیل موصوفات بالعرض کے لئے ہے۔ مثلاً وجود، علم، حیوۃ، سمع، بصر وغیرہ جو لوازم وجود میں سے ہیں یہ اوصاف ذات باری میں بدرجہ اتم موجود ہیں۔ ان کا صدور ذات باری کی تکمیل کے لئے نہیں بلکہ تکمیل کائنات کے لئے ہے۔ اس کی وضاحت اس مثال سے سمجھئے۔ سورج سے روشنی کا صدور اس لئے نہیں کہ سورج کو اس سے کمال حاصل ہوگا بلکہ اس لئے ہے تاکہ اس سے دوسری دنیا مستفید ہو سکے۔ جب یہ روشنی سورج سے نکلتی ہے اور زمین زمینیات پر واقع ہوتی ہے۔ تو اس کے تین درجات ہوتے ہیں۔ ایک درجہ وہ جو سورج میں موجود ہے، دوسرا درجہ سورج جس سے نکل کر فضاء میں موجود ہونے کا ہے اور تیسرا درجہ زمین و زمینیات پر واقع ہو کر انہیں روشن اور منور کرنے کا ہے۔ یہ امر بدیہی ہے کہ تینوں درجات باہم مخالف ہیں جیسے کئی مشکک کا صدق

میرتناہیہ فزوں تر است..... امکانِ ایں قسم اجتماع در انجا چگونه ہم رنگ امتناع باشد۔  
آرے بیشتر گفته ام کہ حقائق عالمغیب را با حقائق عالم شہادت جز اشتراک اسی مشارکت  
حیثیت ایں سخن را ہر جا ملحوظ باید داشت۔

در سرحد وجوب کہ عالم غیب است و موطن بطون و ایں عالم امکان کہ شہادت و  
ہو آں باشد ایں تفاوت را ملحوظ داشته بلا تامل بہ ثبوت اوصاف وجودیہ کہ در عالم امکان  
مشاہدہ می کنیم در موطن وجوب حکم باید فرمود هیچ اندیشہ نباید کرد کہ بناء ایں قسم اندیشہا ہماں  
قیاس یکے بردیگر بود چوں آں نیست ایں ہم چہ باشد و چوں باشد کہ خود در عالم بوجہ تفاوت

اپنے افراد پر اتنا متفاوت ہوتا ہے کہ ایک کا صدق دوسرے پر محال ہوتا ہے، مثلاً روشنی کلی  
مشکل ہے۔ زیرو کے بلب کی روشنی سے لے کر سورج کی روشنی تک سب روشن چیزوں پر  
صادق آتی ہے لیکن جو روشنی زیرو کے بلب سے حاصل ہو رہی ہے اس کا صدق ۶۰ واٹ  
بلب پر نہیں کیا جاسکتا اور اسی ۶۰ واٹ بلب کی روشنی کا صدق ۱۰۰ واٹ بلب پر محال ہے۔  
علیٰ ہذا القیاس اسی طرح اس کا عکس بھی محال ہے کہ ۱۰۰ واٹ بلب کی روشنی کا صدق ۶۰  
واٹ بلب کی روشنی پر کریں۔ کیونکہ جس قدر واٹ بڑھتے جائیں گے وصف شدید تر ہوتی  
جائے گی اور جتنا واٹ کی مقدار کم ہوگی اسی قدر وصف ضعیف ہوگی۔ شدت اور ضعف آپس  
میں مبادل ہیں اس لئے ان کا باہم صدق محال ہے۔

مگر ازیں جادانستہ باشند کہ اطلاق علم و قدرت وغیرہ الخ

یہاں سے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ تنزلات ستہ میں سے تنزل کا چوتھا درجہ  
شیون اور پانچواں درجہ اسماء بیان فرماتے ہیں۔ یہی درجہ صفات و شیون اور اسماء ہے۔ کہ  
جیسے دھوپ کا اطلاق سورج کی روشنی پر اس وقت کیا جائے گا جب وہ زمین پر پڑے گی۔ اس  
سے پہلے وہ دھوپ نہیں۔ کیونکہ زمین اور زمینیات میں روشنی کا عدم ہے جب اس عدم پر  
سورج کی طرف سے نور عطاء ہوگا تو پھر روشنی کو دھوپ کہا جائے گا۔ اسی طرح ممکنات میں  
موجود، سمیع، بصیر، قدیر، حی اور قیوم وغیرہ اللہ تعالیٰ کے اسماء صفاتیہ تب ہوں گے جب یہ

ظہور و بطون و آلائش و تنزہ بایں اشتراک چچ اشتراک نیست مکان و زماں ہر دو محیط مظر و فات خود باشند مگر احاطہ یکے را با احاطہ دیگر قیاس نتوان کرد آں واحد از زمانہ ہمہ کون و مکان عالم امکان را در میگرد میدانے کہ ایں نیرنگی از مکان توقع نتوان داشت ایں جا وسعت مکان بقدر وسعت مکیں باشد ہم چنین رُوح محیط بدن است و عقل و ذہن محیط معلومات و وجود محیط موجودات خط مستدیر یا خطوط چند مستقیمہ محیط سطح باشد و ہم چنین سطح محیط جسم مگر ہویدا است کہ احاطہ ہر یکے بر یکے دیگر است۔ ازیں یک مثال پے بہ تفاوت دیگر اوصاف توان ہر دو خیال معروض احقر را بدل محکم توان بست۔

صفات ذات باری تعالیٰ سے صادر ہو کر ممکنات پر واقع ہوں گی۔

بہچنین وجود و تحقق کہ اصل ایں صفات است الخ

مذکورہ قاعدہ کہ اللہ جل شانہ کو صفاتی اسماء سے اس وقت پکارا جائے گا، جب ان صفات کا اللہ جل شانہ سے صدور ہو کر ممکنات میں ظہور اور وقوع ہوگا اس سے پہلے نہیں۔ اللہ تعالیٰ پر موجود کا اطلاق بھی تب ہوگا جس وقت صفت وجود ان سے صادر ہو کر ممکنات میں جلوہ گر ہوگی اور وجود تو اصل الاصول ہے تمام صفات وجودیہ کے لئے۔ پس سمجھ، بصیر، قدیر، حی، مالک، مملوک، فلاں کا بیٹا، نواسہ، وغیرہ سب صفات فرع ہیں صفت وجود کی۔ وجود ہوگا تو یہ صفات متحقق ہوں گی ورنہ نہیں۔ تو اللہ جل شانہ کو موجود کہنا ممکنات کے موجود ہونے پر موقوف ہے لیکن ممکنات عطائی موجودات ہیں بخلاف اللہ جل شانہ کے وہ ذاتی طور پر موجود ہیں ممکنات کا وجود عطائی، غیر مستقل اور عرضی ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کا وجود ذاتی اور مستقل ہے۔ جو فرق وجود میں ہے وہی فرق صفات میں ہوگا۔ کیونکہ صفات وجود کے تابع ہیں۔ اسی لئے ان کو صفات وجودیہ کہتے ہیں۔ وجود اور صفات دونوں کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر اور ممکنات دونوں پر ہوتا ہے۔ لیکن یہ دونوں اطلاق ایک دوسرے سے مبائن اور مغائر ہیں۔ اور یہ تباین و تغائر اتنا ہی ہے جتنا خود ذات باری تعالیٰ اور ممکنات

چوں ازیں مقدمات معروضہ فراغت یافتیم وقت آں است کہ از اصل مطلب نیز  
آیم۔ عماء بالمدابرزا گویند۔ مگر پیشتر گفته ام کہ۔

غیب را ابرے وآبے دیگر است آسماں وآفتابے دیگر است

دریں عالم اگر ابرایں است کہ زیر آسماں وبالا زمین است در عالم غیب و بطون کہ  
موطن وجوب است آں وجود منبسط را باید گفت کہ زیر مرتبہ ذات است کہ منبع صفات  
فاعلات باشد وبالا مرتبہ متفعلات اعنی ممکنات است۔ ہر صفتے وجودی کہ باشد لازم ذات  
اوست۔ و ہر حقیقتے عدی کہ بنی یکے از آثار اوست۔ چنانکہ نشوونماء نباتات بآمیزش

کے درمیان صفات باری تعالیٰ قدیم اور صفات ممکنات حادث۔ اس کی تفصیل یوں سمجھئے  
تمام صفات باری تعالیٰ سے صادر ہو کر جب ممکنات پر واقع ہوں گی تو اللہ تعالیٰ ان صفات  
کے ساتھ متصف ہوں گے۔ لیکن ممکنات کا ایک وجود مثالی ہے اور ایک وجود ناسوتی و  
ماڈی۔ اتصاف باری تعالیٰ ممکنات کے اس وجود مثالی کے اتصاف پر موقوف ہے نہ کہ  
وجود ناسوتی کے اتصاف پر۔ جب ذات باری تعالیٰ کے وجود منبسط میں جلوہ گر ہوتے ہی  
ذات بابرکات کا علمی عکس منعکس ہو کر ممکنات کے وجود مثالی میں پایا گیا تو یہ صفات بھی  
وہاں پائی گئیں اور ممکنات اپنے وجود مثالی میں ان اوصاف کے ساتھ متصف ہو گئے۔  
چونکہ وجود منبسط قدیم ہے اس میں منعکس ہونے والے ممکنات کی صفات بھی قدیم اور  
ازلی وابدی ہیں۔ گو کہ وہ اپنے وجود مثالی کے ساتھ ان اوصاف سے متصف ہوئے۔  
ممکنات اس سے پہلے جب علم باری تعالیٰ میں تھے تو اس وقت وہ واجب تھے اس درجہ میں  
ایک دوسرے سے تباہ اور تغاّر نہیں کیونکہ وہ درجہ وجوب اور وحدت محضہ کا ہے لیکن وجود  
منبسط میں آ کر ایک دوسرے سے جدا اور ممتاز ہو گئے۔ کیونکہ یہ درجہ امکان ہے اور  
امکان تحدید چاہتا ہے۔ اس لئے یہ محدود اور حادث ہو گئے۔

یہ صفات صدور سے قبل ذات باری تعالیٰ میں بدرجہ اتم موجود ماننا ضروری ہے

ریزش ایں ابراست نمائش ہمہ کائنات باوریش تنزل آں ابر خیرات و برکات و چوں نباشد  
الوجود خیر کلہ۔ چنان کہ اولیں ساماں نباتات ایں ابر باراں است ہم چنان اولیں سامان  
کائنات ایں وجود است کہ باں اشارہ کردہ ام چہ صادر اول ہموں است۔ وہمہ صادرات  
از اجابہ ادوازیں جاست کہ ہر صفت در تحقق خود بہر موضوع محتاج وجود است نہ برعکس اگر  
صفت دیگر صادر اول بودے ایں قصہ منعکس و منقلب بہ گردیدے۔

اندریں صورت اگر وجود را ملزوم و صفات وجودیہ را لازم ذات او خوانیم بجا باشد۔  
مگر آنکہ عقل باریک بین داشتہ باشد خود پنداشتہ باشد کہ وصف صادر نہ بہر تکمیل موصوف

جیسا کہ دھوپ (سورج کی روشنی) زمین پر پڑنے کے بعد دھوپ کہلاتی ہے مگر وہ اس سے  
قبل سورج میں بدرجہ اتم موجود ہے۔

ازیں جا خوش فہمی متکلمین الخ

یہاں سے متکلمین اور فلاسفہ کے ایک اختلاف کو بیان کرتے ہوئے حضرت  
نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: فلاسفہ کا قول یہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ عین باری تعالیٰ  
ہیں اگر غیر ہوں تو تعدد و اجبات لازم آتا ہے جو عقلاً نقل محال ہے۔ جب کہ متکلمین کہتے  
ہیں کہ صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کا لا عین اور لا غیر ہیں۔ یعنی زائد علی الذات ہیں  
لیکن یہ درجہ صدور صفات میں زائد ہیں اور قبل از صدور عین ذات باری تعالیٰ ہیں۔ لہذا  
غیریت کا مقام اور ہے اور عینیت کا مقام اور۔

فلاسفہ اتنی ذہنی استعداد نہیں رکھتے کہ وہ اس باریک فرق تک رسائی حاصل کر  
سکیں۔ یہاں دو درجے ہیں ایک صفات و شیون کا اور دوسرا انہی صفات کے اسماء کا۔ یہ  
دونوں ایک دوسرے سے مبائن ہیں اور جہاں تباین ہو وہاں ایک دوسرے پر اطلاق منع  
ہے۔ فوقانی درجہ (صفات و شیون) کا تحتانی درجہ پر اطلاق اس وجہ سے منع ہے کہ نچلے درجہ  
میں نقص ہے۔ اس درجہ میں امکان ان صفات کے ساتھ دخیل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ حقائق  
ممکنہ میں وجود وغیرہ صفات واجب تعالیٰ جلوہ گر ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ کسی چیز کا عکس یا

مطلوب است نے بلکہ صدور خود برائیں قدر دلالت دارد کہ موصوف معدن اوصاف است۔ اندر میں صورت موصوف در کمال خود محتاج اوصاف ذاتیہ و لوازم ذات خود نباشد آری اوصاف و لوازم ذات در تحقق خود محتاج موصوف باشند نظر بریں اگر اوصاف را بہ حیثیت اطلاق و تجرید زیر نظر کشند ہمہ را در مرتبہ ذات اثبات ضروری است۔ و اگر بحیثیت تنزل و ضعف کہ در مرتبہ وصفیت بود لحاظ کنیم سلب آں از مرتبہ ذات لازم۔

شرح ایں معنی قدرے بسط می خواهد۔ در کلیات مشککہ مراتب سافله و متوسطہ پایین و عدم باشند یکے عدم فوقانی دوم عدم تحتانی۔ عدم تحتانی از آثار نقص است و عدم فوقانی از

فوق درجہ کے اعتبار سے اصل سے کم تر ہوتا ہے ذات باری میں وجود صفات باقیہ لوازم ذات کے درجہ میں ہیں اور درجہ صدور میں وجود منبسط میں متجلی ہونے کے بعد ہیں۔ اس سے یہ وہم بھی رفع ہو گیا کہ اسماء کے درجہ پر ہی صفات کا اطلاق ہو تو لازم آتا ہے ذات باری تعالیٰ درجہ صفات سے خالی ہو حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ لوازم ذاتیہ کا ثبوت ذات کے لئے ضروری ہوتا ہے انفکاک (جدا ہونا) محال ہے۔ یہ وہم اس وجہ سے دور ہو جاتا ہے کہ درجہ صفات میں صفات بدرجہ اتم موجود ہیں اور شدت کی وجہ سے نچلے درجوں کے ساتھ مبائن ہیں اس بناء پر اسماء کا درجہ ذات کے درجہ میں موجود ہے بوجہ شدت عدم صدق سے عدم صفات لازم نہیں آتا۔ بلکہ یہ تو اس امر کی دلیل ہے کہ وہاں صفات کامل وجود رکھتی ہیں۔

ہم چنیں مرتبہ صفات را بلحاظ ذات الخ

جو فرق صفات اور اسماء کے درجات میں ہے وہی فرق ذات اور صفات کے درجات میں ہے۔ ذات کا درجہ بنفسہ کامل غیر محتاج اور مستقل ہے۔ صفات اس کے کمال کے لئے نہیں بلکہ صفات کا درجہ ممکنات کے کمال کے لئے ہے۔ اور صفات اپنے وجود میں ذات کے محتاج ہیں۔ ذات ان کی محتاج نہیں ہاں یہ صفات صدور کے اعتبار سے کمالات ممکنات سے ہیں۔ اور کمالات ان کے بغیر موجود ہی نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ صرف صفت وجود کو لیں اس کے صدور کے بغیر تمام اشیاء عدم کے اتھاہ اندھیروں میں پڑی ہیں۔ جب تک وجود کا صدور

دلائل کمال مثلاً نورارض کہ مکتبہ از آفتاب بود و در عرف ما آزاد صوب گویند و عدم دارد کے تحتانی کہ در ذات زمین است چہ توان گفت کہ زمین در مرتبہ ذات ایں نور دارد و عدم فوقانی کہ در مراتب عالیہ نور اعی شعاع مستطیل و آں نور ملاصق کہ در جرم آفتاب بود اقرار آں ضروری است۔ ہمہ دانند کہ اطلاق دھوپ براں مراتب غلط است۔ پس چناں کہ عدم تحتانی بر نقص زمین دلالت دارد ہم چنین عدم فوقانی بر کمال شعاع و نور ملاصق آفتاب شاہد است مگر ازیں جادانتہ باشند کہ اطلاق علم و قدرت و غیرہ صفات تاہماں مراتب روا است کہ موصوف بعدور باشند و وجہش آنکہ وضع ایں اسماء بہر ایں مراتب است۔ اطلاق آں در

ذات باری سے ہو کر کائنات کی ان اشیاء کو عارض نہیں ہوتا تو یہ معدوم ہی رہیں گی۔ جب وجود کا صدور ہو کر ان اشیاء کو عارض ہوگا تو یہ وجود میں آئیں گی اور موجودات کہلائیں گی اسی طرح تمام صفات کا صدور ادھر سے ہوگا تو تب کائنات میں صفات کا جلوہ ہوگا اس سے ثابت ہوا کہ مرتبہ صدور صفات کائنات کی تکمیل کے لئے ہے نہ ذات باری کی تکمیل کے لئے۔ وہ ذات بمعہ لوازمات اس درجہ سے پہلے ہی کامل اور موجود ہے۔

اگر مثال مطلوب است قصہ عروض نور بر زمین الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے مذکورہ تقریر کی وضاحت کے لئے مثال پیش کرتے ہیں کہ سورج کا نور اس سے صادر ہو کر زمین اور زمین کی چیزوں کو منور کرتا ہے۔ جب کہ اس نور (صادر شدہ) سے خود سورج کو کوئی فائدہ نہیں۔ اسی طرح آگ سے حرارت صادر ہو کر پانی کو تو گرم کرتی ہے لیکن اس حرارت سے خود آگ کو کیا فائدہ ہے؟

یہ بات طے شدہ ہے کہ ہر معروض اور موصوف بالتبع کے لئے معروض اور موصوف بالذات کا ہونا ضروری ہے جس سے عوارض اور صفات صادر ہو کر موصوفات اور معروضات بالعرض کو عارض ہوں اور اس کے ساتھ قائم ہوں۔ اور یہی لوازم ذاتی ہیں موصوفات و معروضات بالذات کے لئے۔

ازیں تقریر بدلیل دیگر بر صحت قول متکلمین الخ



مراتب فوقانی ہم بچناں ممنوع باشد کہ در مراتب تحتانی۔ غرض چنان کہ دھوپ و شعاع را مرتبہ ایست معین مبائن از مراتب عالیہ و سافلہ حتی کہ نہ اطلاقش بر مراتب عالیہ درست است نہ بر مراتب سافلہ بچناں صفات معلومہ را تصور باید کرد۔ مگر چنان کہ نورانیت کہ اصل و کمال دھوپ و شعاع است در مراتب عالیہ بدرجہ اتم موجود است بچنیں وجود تحقق کہ اصل ایں صفات است۔ چنانچہ صفات وجودی بودن آنها خود بر ایں قدر شاہد است در مرتبہ عالی از مراتب آنها کہ ہماں مرتبہ ذات باشد بوجہ اکمل و اتم باشد۔

از ایں جا خوش فہمی متکلمین باید دید و ہمیکہ در صورت اقرار مرتبہ دیگر از مرتبہ ذات

اس تقریر سے متکلمین کے مذہب پر ایک اور دلیل ہاتھ آگئی۔ کہ ممکنات کا وجود اور دیگر صفات کا وجود عرضی ہے اور بالعرض کے لئے بالذات کا ہونا ضروری ہے۔ پس یہ ضروری ٹھہرا کہ ذات باری تعالیٰ وجود ذاتی اور صفات ذاتیہ سے متصف بالذات ہو اور وہاں سے یہ چیزیں صادر ہو کر ممکنات کو عارض ہوں، لہذا وجود، حیات، علم، قدرت، سمع، بصر وغیرہ سب صفات ممکنات میں عرضی ہیں اور باری تعالیٰ میں بالذات۔ بالذات کا بالعرض پر حمل اور اس کا عکس محال ہیں۔ اگر صفات ممکنات ذاتی ہوتیں تو وجود بھی ذاتی ہوتا۔ اب ممکنات کو دو عدم ایک قبل از وجود اور دوسرا بعد از وجود کیوں عارض ہوتے جب وجود بالعرض ہے تو تمام صفات بھی بالعرض ہوں گی۔ کیونکہ محمول موضوع کی صفات ہوتے ہیں اور ہر صفت موصوف کے تابع ہوتی ہے اگر موصوف بالذات ہوگا تو صفات بھی بالذات ہوں گی اگر موصوف عرضی ہے تو صفات بھی عرضی ہوں گے۔

نظر بریں بہ یقین باید گفت الخ

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے صادر اول یا وجود منبسط کا صدور تمام ممکنات سے پہلے ہونا ثابت کرتے ہیں۔ کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ممکنات کے لئے وجود اور ان کی صفات وجودیہ بالعرض ہیں نیز یہ بھی واضح ہو چکا ہے کہ باقی صفات کے ثبوت سے پہلے وجود کا ثابت ہونا ضروری ہے۔ لہذا وجود منبسط کا صدور تمام ممکنات سے

لازمی آید اُنی بخیال ادہام عوام اینکہ میگڈشت کہ اگر مرتبہ صفات ہم تجویز کردہ شود خلو ذات از صفات کمال لازم خواهد آمد۔ از دل مندفع باید فہمید چہ عدم صفات فوقانی مورث نقص نیست۔ ایں وہم ناشی از اں است کہ عدم فوقانی را بر عدم تحتانی قیاس کردہ اند۔ القصہ مرتبہ صدور از کمالات ذات نیست بلکہ اگر ایں مرتبہ را بر ذات ثابت کنند از مرتبہ علیا اورا فرود آورده باشند۔ غرض چناں کہ مراتب سافلہ از صفات بہ حساب آنها منجملہ نقائص شمرده می شود ہم چنین مرتبہ صفات را بلحاظ مرتبہ ذات منجملہ نقائص باید فہمید و بدیں سبب نباید گفت کہ مرتبہ صفات بہر تکمیل مرتبہ ذات و جبر نقصان آں مطلوب است کہ اندر ایں صورت خلواصل

پہلے ہونا چاہئے کیونکہ وجود منبسط کے ساتھ تمام کائنات کا وجود قائم ہے۔ یہ سارا جہاں اور اس کا ذرہ ذرہ اسی فضاء کا محتاج ہے لیکن یہ فضاء اپنے تحقق اور وجود میں کسی ممکن کی محتاج نہیں۔ اس فضاء کے وجود پر وجود کا اطلاق مطلقاً ہے یعنی اس میں کسی قسم کا تعین تشخص کئے بغیر وجود کا اطلاق ہوتا ہے اور کوئی قید یہاں نہیں۔ فضاء خود من حیث ہی موجود ہے۔ اس کے موجود ہونے کے لئے جنسی، نوعی یا شخصی تعین کی ضرورت نہیں۔

یہ ہر قسم کے تعینات تشخصات سے آزاد ہے۔ صرف وجود کا اطلاق اسی فضاء غیر متناہی پر ہوگا۔ یہ وجود باری تعالیٰ جو ذات باری تعالیٰ کا عین ہے اس کے ساتھ لازم ہے وجود کے بغیر باقی صفات کا صدور علی الاطلاق نہیں اس فرق کی وضاحت سے ان دو مسلمات کو ماننا ضروری ہے اول یہ کہ وجود والی صفت دوسری صفات کی بہ نسبت اکبر و اعظم ہے دوم یہ کہ صفت وجود کے انوار غیر مُکلف اور غیر ملون ہیں۔

شرح ایں معنیہ و تفصیل ایں اجمال آنکہ سوائے وجود ہر صفت کہ گیرند الخ وجود کے سوا اور کوئی صفت غیر متناہی نہیں لیکن وجود سے نجلی صفت کی طرف آؤ تو قائم بذلتہ کی صفت کے ساتھ جو ہر بن جائے گا، قائم بذلتہ کی قید لگانے سے عرض کے نو (۹) مقولے خارج ہو گئے گویا جو وجود و قسم ہے قائم بذاتہ اور غیر قائم بذلتہ پہلی قسم جو ہر اور دوسری عرض۔ آگے عرض 9 مقولوں میں منقسم ہے، کم، کیف، این، مثنیٰ وغیرہ۔

از فرع خود لازم آید۔ و میدانی کہ کمال ذات بالاتر از کمال صفات است و اصل کمال نہ خالی از اں البتہ مرتبہ صدور اگر مطلوب است بہر تکمیل و کمال کائنات اعنی ممکنات مطلوب است و چون نباشد خود تحقق و وجود ممکنات مستعار و بالعرض است تا بصفات آنها چہ رسد۔ اگر مرتبہ صدور بمیاں بنود تحقق ممکنات را صورت از کجا آرند۔ بناء عروض و صفات معروض ہمہ بر صدور لوازم ذات از ملزوم است اگر مثال مطلوب است قصہ عروض نور بر زمین از آفتاب کیفیت عروض حرارت بر آب از آتش و ہم چنین دیگر عوارض و معروضات یک مرتبہ متوسط مابین موصوف بالذات و موصوف بالعرض کہ معروض باشد موجود است مگر ظاہر است کہ آن

اسی طرح جو ہر کے ساتھ ابعاد ثلاثہ کی قید لگائی جائے تو جسم مطلق ابعاد ثلاثہ سے مراد طول عرض عمق گویا جو ہر دو قسم ہے قابل للابعاد ثلاثہ یا غیر قابل۔ پہلی قسم جسم مطلق اور دوسری عقول وغیرہ۔

علیٰ ہذا القیاس جسم کے ساتھ نام کی قید سے جسم دو قسم ہو جائے گا جسم نامی اور جسم غیر نامی۔ غیر نامی جیسے پتھر اور دیگر جمادات اور نامی جیسے جمادات کے علاوہ باقی اجسام (شجر، حیوان وغیرہ) اور جسم نامی کے ساتھ حساس متحرک بالارادہ کی قید سے جسم نامی دو حصوں میں منقسم ہو جائے گا۔ نامی حساس متحرک بالارادہ جیسے حیوان، اور غیر حساس جیسے درخت اور پھر اس کے ساتھ مدرک الکلیات والجزئیات کی قید لگانے سے جو ہر جسم نامی حساس متحرک بالارادہ مدرک الکلیات والجزئیات اور غیر مدرک دو قسم ہو گئے پہلا انسان اور دوسرا دیگر حیوانات گھوڑا گدھا وغیرہ۔ پھر انسان کے ساتھ پاکستانی، بھارتی، عربی، ترکی کی قیود لگانے سے اصناف پیدا ہوں گی۔

پاکستانی انسان یہ ایک صنف ہے۔ اور جب اس کے ساتھ تعین اور تشخیص ایسا لگا دیا جائے جو اسے جمیع ماعداء سے الگ اور ممتاز کر دے تو یہ شخص اور فرد بن جائے گا جیسے زید وغیرہ۔ یہ وجود کے اعتبار سے کائناتی تقسیم ہے۔ وجود کے بغیر باقی صفات کا رُخ تباہی کی طرف ہے لیکن وجود سب میں مشترک ہے جس فرد پر انسان کا اطلاق ہے اس پر گدھے کا

مرتبہ ہمیں مرتبہ صدور است کہ از موصوف بالذات صادر شدہ تا بمعرض می رسد۔ اگر ایں مرتبہ اعنی افعہ خارجہ و حرارت خارجہ در میان نباشد عروض نور بر زمین و حرارت بر آب ممکن بنا شد۔ نظر بریں ایں مرتبہ را اگر برزخ متوسط خوانیم بجا است۔ ازیں تقریر بدلیل دیگر بر صحت قول متکلمین متنبہ شدہ باشند مگر ظاہر است کہ در صورت عرضی بودن تحقق و وجود ممکنات اقرار صدور وجود از ہمہ اوّل ضرور است۔ و پُر ظاہر است کہ وجود ممکنات بالعرض است نہ بالذات ورنہ اگر وجود آنہا بالذات بودے ایں عدم سابق و لاحق چہ معنی داشتے چہ لوازم ذات را انفکاک نباشد۔ بالجملہ ہر وصفے۔ و حقیقتے کہ در ممکنات اقرار کنند اقرار صدور آں از ذات

اطلاق نہیں اور جو گدھا ہے اُسے انسان نہیں کہا جاسکتا۔ لیکن وجود دونوں میں مشترک ہے اور دونوں موجود ہیں۔ جب انسانیت اور حماریت کا ایک دوسرے کے مقام پر عدم بھی ہے اور وجود بھی۔ اب اگر دونوں میں کوئی امر مشترک نہ ہو تو لازم آئے گا ارتفاع لقیضین۔ لہذا ان میں ایک چیز ضرور بالضرور مشترک ہوگی اور وہ ہے وجود مطلق۔ اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ ایک وجود منبسط ہے مطلق اور ایک اس کے حصص ہیں جو قیود کے دائرہ میں ہیں مثلاً زید کے احاطہ میں ایک وجود ہے اسی طرح انسان، حیوان، جسم نامی، جسم مطلق، جو ہر و عرض کے دائروں میں ایک ایک وجود ہے۔ یہ تحدید و تقطیع ہے اسی وجود منبسط کی جو قیود لگنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اب وجود منبسط اوپر والی جانب میں غیر متناہی ہے اور نیچے والی جانب میں متناہی۔ جس سے ایک زاویہ کی شکل بن گئی جو وجود منبسط سے شروع ہو کر ایک فرد انسان مثلاً زید بلکہ اس کے جسم کے ایک باریک ترین عضو کے آخری ٹکڑے (ذرّے) پر آ کر ختم ہوئی۔ آپ ان دائروں پر غور کریں کہ جو ہر کی کیفیت، جسم کی کیفیت علیٰ ہذا القیاس تمام اجناس و انواع اور اصناف و افراد بلکہ اشخاص و افراد کے آخری ذرّے کی کیفیت علیحدہ علیحدہ ذہن میں آجائے گی اسی کو کیف و لون کہتے ہیں بخلاف وجود منبسط کے کہ اس کے حصص ان کے ذرّہ ذرّہ میں موجود ہیں مگر اس کا نقشہ اور شکل ذہن میں نہیں آتے۔ لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ سوائے وجود کے باقی صفات مکلف اور ملون ہوں گی وجود

باری عز اسمہ ضرور است چہ ایں جاہمہ بالعرض است و ہر موصوف بالعرض را وجود موصوف بالذات اول ضرور مگر بہ یقین میدانیم کہ وجود ممکنات از دیگر صفات آنها اسبق است و ہمیں است کہ وجود موضوع بہر ثبوت محمول اعمی بہر ثبوت صفت بہر موصوف وجود موصوف ضرور افتاد۔ نظر بریں بہ یقین باید گفت کہ صدور وجود نیز از آل طرف پیشتر از صدور دیگر اوصاف است۔ و نظر بریں اگر ایں وجود را کہ ہیا کل ممکنات را با سر ہا فرا گرفته صادر اول یا وجود منبسط خوانیم بجا باشد۔ لیکن بایں خیال کہ اطلاق عموم وجود بمجمیع الوجوہ است و علی الاطلاق ولا اطلاق دیگر صفات اضافی نہ علی الاطلاق چنان کہ ان شاء اللہ ہمیدم روشن می شود اقرار دو امر

کے انوار غیر ملون غیر مکیف ہوں گے۔ یہ حصص وجود ایک دوسرے کے مابین ہیں جو کمالات انسان کے دائرہ کے اندر والے وجودی حصہ کو حاصل ہیں ان میں وہ کسی کی طرف محتاج نہیں لیکن جو کمالات اس حصہ وجود کو حاصل نہیں اور دوسرے حصص کو حاصل ہیں ان کمالات کے حاصل کرنے میں وہ دوسروں کا محتاج ہے۔ لہذا انسانی احتیاج کا دائرہ کتنا وسیع ہوگا کیونکہ وہ سورج، چاند، فلکیات اور زمینیات وغیرہ سب کا محتاج ہے اور ان سب کی اُسے ضرورت ہے گویا سارا جہان اس کا خادم اور یہ تمام جہان کا مخدوم ہے۔

لیکن ازاں جا کہ در عالم غیب و عالم شہادت ہماں ساں تقابل و تعاکس است الخ جیسے رُوح بلا کیف ہے اور بدن کے ذرے ذرے میں جاری و ساری ہے رُوح کی تمام صفات کا ظہور بدن سے ہوتا ہے۔ آنکھوں سے بصارت، کانوں سے سماعت زبان سے تکلم اور تمام بدن سے حیات اور قدرت کا ظہور ہوتا ہے اسی طرح ذات باری وجود منبسط میں جلوہ گر ہے اور وجود منبسط کائنات کے ذرہ ذرہ میں موجود اور اس کے ساتھ متحد ہے۔ لہذا ذات باری اور اوصاف باری بلا واسطہ وجود منبسط میں جلوہ گر ہیں اور اس کے واسطے سے کائنات کے ذرے ذرے میں جلوہ گر ہوں گی نیز جس طرح رُوح کا تقابل بدن کے ساتھ ہے اسی طرح کائنات کے ذرہ ذرہ کا تقابل ہے وجود منبسط کے ساتھ اور وجود منبسط کا تقابل ذات باری کے ساتھ۔

چوں نباشد نور عالم اجسام آں نور آفتاب باشد الخ

ضروری است یکے آنکہ ایں صفت وجود از دیگر صفات۔ اکبر و اعظم است۔ دیگر اں کہ انوار وجودی بے کیف و بے رنگ باشند و انوار دیگر صفات کیف و ملون۔ شرح ایں معنی و تفصیل ایں اجمال آنکہ سوائے وجود ہر صفتے را کہ گیرند بالاء آں عامے باشد۔ دیگر اگر نبود ہمیں وجود بود مگر وجود را باید دید کہ زیر صفتے عام تر از وجود سر نیاز خم نکرده خود بد۔ یہی است کہ بالاء وجود در مرتبہ ثبوت و تحقق واقعی حقیقتے نیست کہ نہ محتاج اعتبار معتبر بود و نہ دست مگر انتزاع مسترغ۔ و اینکہ مفہوم را عام تر از وجود عدم می فہمند از حقائق اعتباریہ و انتزاعیہ است نہ واقعیہ چنان کہ مفہومیت خود گواہ ایں بیان است اندر ایں صورت وجود را در جہتے حدے و پایا نے نباشد

حجتہ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ایک اور مثال پیش کر کے قاعدہ مذکور کی وضاحت فرماتے ہیں کہ نور آفتاب بشرط تقابل کیفیات اجسام کو منکشف کرتا ہے اور وجود حقائق ممکنات کو جو اللہ جل شانہ کے علم ازلی ابدی میں ہیں منکشف کرتا ہے جو کہ عدم کے اندھیروں میں تھیں اور جب وجود لگا تو وہ حقائق منکشف ہو گئے مثلاً یہ انسان کی حقیقت ہے وہ گھوڑے کی حقیقت ہے فلاں درخت کی حقیقت ہے وغیرہ وغیرہ، تمام عالم کا ذرہ ذرہ واضح ہو گیا۔ چاند، سورج وغیرہ اجرام فلکی بھی وجود کے بعد ہی اپنے اپنے ناموں سے پکارے جانے لگے ہیں بلکہ ہر چیز کے اعضاء اور حصص تک متعین ہو گئے مثلاً یہ تاک ہے یہ کان ہے وغیرہ وغیرہ۔

چونکہ وجود سمیت تمام کمالات عطاء باری ہیں جو ممکنات کے حقائق میں جلوہ گر ہیں۔ اب جو رنگ و کیف کسی حقیقت میں ہوگا وہی نظر آئے گا انسان میں انسان کا رنگ، درخت میں درخت کا رنگ اسی طرح ہر شے میں اسی کا رنگ دکھائی دے گا۔ اور وہ اسی رنگ و شکل میں ظاہر ہوگا جیسا کہ آفتاب کا نور ایک ہی ہے مگر مختلف رنگوں کے شیشوں میں الگ الگ رنگوں میں نظر آتا ہے۔ وجود مطلق اور وجود منبسط کی شکل و صورت رنگ و کیف سے خالی ہے۔ کیونکہ کیف مقید میں ہوتا ہے نہ کہ مطلق میں البتہ تمام رنگوں سے تقابل کے اعتبار سے سیاہ رنگ کا شیشہ نور کے مقابل ہو۔ اور نور آفتاب اس سیاہ شیشہ سے چھن کر آئے تو وہ سیاہ ہی نظر آئے گا کیونکہ سیاہ رنگ میں آکر باقی تمام رنگ ختم ہو جاتے ہیں۔

در نہ اقرار عامی بالاء اولاً لازم آید چه تحدید چیزے خود امتداد از اندر خواهد۔ ورنہ تعقل تحدید کار عاقلان نیست و با جاہلان کار نداریم۔ غرض تحدید و تعین و تشخیص از آثار خصوص است کہ در تحقق خود با عموم چنان دست در کمر دارد کہ فوق یا تحت یا تحت یا فوق و سوائی این ہر دو و دیگر اضافیات با مقابلات خود آرے صفات دیگر اگر درجہ غیر متناہی باشند درجہ متناہی نیز و این بداں ماند کہ در زاویہ غیر متناہی الساقین بجانب راس و جب ساقین متناہی است و بجانب قاعدہ لا متناہی و وجہ این متناہی و لا متناہی باعتبارین مختلفین خود۔ ازین تقریر واضح شدہ باشد چه دخول دیگر صفات زیر وجود کہ جانب راس زاویہ مخروط صفات است شاہد بریں

بریں تقدیر عماء بمعنی سیاہ بودن آل زیادہ چسپاں شد الخ

فضا اور وجود کو منبسط کو ابر سیاہ کے ساتھ کیوں تشبیہ دی الخ

اس کا جواب حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ یوں بیان فرماتے ہیں کہ نور آفتاب سیاہ رنگ کے شمشے کے مقابل ہو تو اس میں نورانیت کا بالکل عدم ہوتا ہے۔ اسی طرح ابر سیاہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی کہ یہ صادر اول اور ممکن ہے اور امکان میں عدم اور وجود بالکلیہ ایک دوسرے کے مقابل ہیں لہذا اس میں وجود کی تجلی اعلیٰ درجہ کی ہوگی اور یہی صادر اول تمام اشیاء کے ساتھ متحد ہوگا جیسا کہ ابر سے مینہ برستا ہے اور یہ مینہ اسی ابر کے اجزاء ہوتے ہیں جو زمین پر آکر کہیں گندم کی شکل میں، کہیں جو کی شکل اور کہیں دوسری فصلوں اور میوہ جات کی شکل میں نمودار ہوتے ہیں اور پھر یہ حیوانات کی خوراک بنتے ہیں انسان کے لئے یہ سب چیزیں خوراک کا کام دیتی ہیں اور اس طرح خون بن کر مادہ منویہ میں تبدیل ہوتے ہیں اور وہ بالآخر انسان کی پیدائش، بچپن اور جوانی میں کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ یہ سب وہ ابر ہی ہے جس کے اجزاء زمین پر آکر یہ مختلف مدارج طے کرتے اور مختلف شکلیں اختیار کرتے ہیں اسی طرح وہ حقائق اشیاء جو باری تعالیٰ کے علم میں بالتفصیل موجود کلیات، جزئیات بلکہ ایک جزی کے آخری جوتک موجود ہیں اور ان کے افعال بھی مکمل تفصیل کے ساتھ علم باری میں موجود ہیں وہ وہاں سے تنزل کر کے اسی عماء (ابر) کے راستے سے وجود کا جامہ پہنیں گے۔

است کہ دریں جانب تباہی است و خصوص آنہا از اں دلیل آن است کہ در ہر پہلو خود کم از کم صفت دیگر ہم دارند ورنہ خصوص کہ ہماناں تقطیع و سبع باشد چگونہ صورت بند۔ آرے اگر بجانب معروض کہ جہت سافل و طرف قاعدہ آں مخروط است بنگرند نظر بایں لاتباہی کہ در ہج کلی کہ وصفی از اوصاف باشند و افراد آں معروضات آں افراد مقدرہ را حدے و پایانے نیست بلاتباہی ایں جانب پے می بریم و ہم وجہ شبہ صفات خاصہ از وجود بزائویہ می یابیم چہ در زائویہ نیز ہمیں طور باشد کہ گنجائش افزائش ولاتباہی فقط بیک جانب اعنی جانب قاعدہ باشد نہ در جہات دیگر و پیدا است کہ سوائے زائویہ شکلے از اشکال در خور افزائش ولاتباہی در ہج

باقی مانده اینکه حقیقت کدام جانب است امریست مختلف فیہ الخ

عوام الناس کا خیال یہ ہے کہ وجود اور صفات وجودیہ حقیقتاً ممکنات میں ہیں اور اللہ تعالیٰ میں مجازاً کیونکہ موجودات اس کی مخلوق ہیں لہذا یہ وجود اور اس کی صفات بھی اس کی مخلوق ہیں۔ رہی یہ بات کہ وجود کُلّی مشکک ہے اور وجود باری تعالیٰ اس کی ایک جُوی ہے اسی طرح علم، قدرت، سمع، بصر تمام صفات کلیات مشککہ ہیں، علم کی ایک جُوی علم باری تعالیٰ بھی اسی طرح ہے۔ جیسے اس کی دوسری جزئیات۔ یہ مذہب مناطقہ اور فلاسفہ کا ہے۔ عوام الناس کے ہاں وجود اور اس کی صفات ممکنات میں حقیقتہً ہیں لیکن ممکنات کے مخلوق ہونے کی وجہ سے مجازاً اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کر دیتے ہیں کیونکہ وہ ان کے خالق ہیں۔ حقیقتہً یہ صفت مخلوق کی ہے مجازاً اسے خالق کی صفت بنا دیتے ہیں۔ یہ وجود خدا کا ہے کیونکہ یہ اس کی مخلوق کا ہے اور وہ اس کا مالک ہے لہذا یہ اس کی صفت مجازاً بن گئی۔

صوفیائے کرام شیون و اوصاف کو حقیقتہً اللہ تعالیٰ کے لئے مانتے ہیں کہ فی الحقیقت وجود اور صفات وجودیہ اللہ تعالیٰ میں ہیں اور یہ اُسی کی چیزیں ہیں اور ممکنات میں صرف اس کی عطاء سے جلوہ گر ہیں۔ ممکنات موجود بالعرض ہیں نہ بالذات ان اوصاف کا موصوف حقیقی خداوند کریم ہے درجہ اسماء میں حقیقت دونوں طرف ایک ہے وجود و وجود ہی ہے۔ اور علم و قدرت، علم و قدرت ہی ہیں جہاں کہیں بھی ہوں۔

ایں بداں مانند کہ انگر کھ الخ



جانب نباشد۔ القصہ وجود کججمع الوجوہ علی الاطلاق عام است وصفات دیگر اگر بیک جهت عام اند بجهت دیگر خاص نیز باشند۔ نظر بریں در ہر خاص ماہہ الامتيازے باید کہ از دیگر مشارکات آنرا تمیز دہد و پیدا است کہ ممیزات از قسم کیف باشند و جہش اینکه تخصیص بے تقطیع از وسیع صورت نہ بند و پس از تقطیع حاصل تقطیع ہموں صورت حاصلہ باشد کہ از اقتران وجود آن صفت و عدم آن چنان پیدا آید کہ باقتران سطح اندرون دائرہ و عدم آن اعنی سطح برونی شکل دائرہ پیدا آید۔ باقی ماند اینکه در سطح برونی عدم سطح اندرونی و بالعکس باشد۔ قابل آن نیست کہ عاقلے تامل فرماید۔ کس نمیداند کہ سطح اندرون مابین سطح برونی است و آن مابین

حجۃ الاسلام رحمہ اللہ مثال سے مذکورہ مسئلہ کی وضاحت فرماتے ہیں کہ مثلاً گرتہ گرتہ ہی کہلائے گا خواہ کسی کپڑے سے بنایا جائے۔ اسی طرح پاجامہ پاجامہ ہی ہوگا چاہے کیسے کپڑے سے بنایا گیا ہو۔ اسی طرح وجود، علم، قدرت وغیرہ صفات ہیں یہ وجود وجود ہی رہے گا خواہ اس کا ظہور کسی جگہ اور کسی وقت اور کسی چیز میں ہو یہی حال علم اور قدرت وغیرہ کا ہے۔  
بایں خیال اطلاق علماء برابر ایں عالم حقیقی است وہم برآں وجود بے کیف الخ  
یہ فضاء یا وجود منبسط جو کائنات کے اندر موجود ہے اس پر بھی علماء کا اطلاق حقیقۃً ہوگا اور جو اس کائنات سے باہر ہے اس پر بھی حقیقی اطلاق ہی ہوگا۔ البتہ یہ علماء مکلف ہے اور باہر والا بے کیف۔

واینکہ وجود و وصف گویند مخالف ایں نیست الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جو لوگ وجود کو وصف مانتے ہیں جیسے علماء متکلمین تو ان کے نزدیک یہ اسماء کے درجہ میں آئیں سکتا کیونکہ اس جہاں کا وجود تو صدور کے بعد ہوگا اور وصف کا درجہ اس سے اوپر ہے۔ یعنی صدور سے قبل۔ اب مذکورہ بالا تحقیق متکلمین کے خلاف ہوگئی ہے کیونکہ وصف کے دو اعتبار ہوتے ہیں وصفیت میں اگر مفہوم اضافی ہو یعنی قائم بالغیر ہو تو اب اس کا تعقل موصوف کے بغیر نہیں ممکن ہوگا لیکن اگر اضافت کا اعتبار نہ کیا جائے تو اس وقت وہ ایک مستقل چیز ہوگی۔ اب اسے وصف کہنا بے جا ہوگا

ایں۔ نہ ایں براں صادق آید نہ آں برائیں۔ ایں تباین وعدم تصادق خود دلیل آں است کہ دریں عدم آن و در آن عدم ایں ماخوذ است ورنہ وجود ایں در آن وجود آں دریں ضروری است ورنہ ارتفاع التخصیص لازم آید و ہو کماتری۔ ازیں قدر بے کیف بودن انوار وجود مکیف بودن انوار دیگر صفات بوضوح پیوست۔ مگر ہر کہ بریں قدر اعتراف خواہد کرد بہ بیرنگی آں انوار و رنگینی انوار دیگر نیز اور اقرار لازم است۔ چہ رنگ ہمیں کیف عارض را گویند کہ ہر معروض را ازیں ناگزیر است۔ چہ معروضیت بر عدم اطلاق ذاتی کہ از خصائص وجود است چنان کہ بدلیل واضح و شددلالت دارد و عدم اطلاق ذاتی خود مستلزم آنست کہ جملہ

بلکہ اُسے اسماء میں سے شمار کرنا ہی درست ہوگا۔ عماء کا اطلاق اگر ہوگا تو اس حیثیت مذکور کے اعتبار سے ہوگا اور ہمارے زیر بحث بھی یہی ہے لہذا میرا اسے اسم کہنا درست ہے۔

چوں از بیاں ایں فرق باریک الخ

یہاں سے حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ایک قاعدہ و قانون بیان فرماتے ہیں کہ لوازم ذات اس ذات کے مظہر ہوتے ہیں اور ذات اپنے لوازم میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ نیز اس قانون کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں کہ ذات کا ادراک سوائے لازم ذات کے ناممکن ہے اولاً ہر معلوم جس کے لوازم ذات ہوں اس پر غور کریں کہ اس کو معلوم کرنے کی کیا صورت ہو سکتی ہے تو مذکورہ دعویٰ کی تصدیق ہو جاتی ہے مثلاً سب سے زیادہ جو چیز ہر وقت ہماری نظروں میں رہتی ہے اور کسی وقت ہماری نظروں سے غائب نہیں ہوتی وہ جسم ہے۔ اب اس کا ادراک کیسے ہوگا؟ آنکھوں سے اس کی رنگت اور صورت معلوم ہوگی قوت لامہ (ہاتھوں سے ٹٹولنے) سے اس کی رطوبت پیوست (خشکی تری) وغیرہ کا پتہ چلے گا، اس طرح قوت شامہ (سوگھنے کی قوت) سے اس کی خوشبو یا بدبو محسوس ہوگی اور قوت ذائقہ سے اس کا مزہ (کڑواہٹ یا شیریں ہونا) ظاہر ہوگا اب یہ سب جسم کے اوصاف ہیں جب جسم کا ادراک لوازمات اور اوصاف کے ذریعہ ہوگا تو باقی محسوسات مشاہدات کا مشاہدہ تو اس سے کم درجہ کا ہے۔ لہذا ان کا علم و ادراک لامحالہ لوازمات کے ذریعہ ہی ہوگا۔

کمالات وجودی در مرتبہ ذات آں نباشند۔ پس ہرچہ در مرتبہ ذات اوست حاجت طلب آں ندارد و میدانی کہ در معرضیت زیادہ ایں چہ باشد۔ آری عوام ہمیں کیف اجسام را۔۔۔ رنگ گویند مگر پیشتر گفتہ ام

غیب را ابرے و آبے دیگر است

بالجملہ انوار وجود بے کیف باشند و انوار دیگر صفات با کیف لیکن از انجا کہ در عالم غیب و عالم شہادت همانساں تقابل و تعاکس است کہ در عالم ارواح و عالم اجسام۔ اگر در روح قوت باصرہ نہادند جسم را بمقابلہ اش، چشم دادند و دریں تقابل مناسب حال تطابق

### دوم ذوات ممکنات پر تو فیض الخ

تمام ممکنات کی ذوات ذات باری تعالیٰ کا پرتو اور ممکنات کی صفات صفات باری تعالیٰ کا پرتو ہیں بایں طور کہ ذات ممکن ذات باری تعالیٰ کا اور علم ممکن علم باری کا اور وجود ممکن وجود باری کا پرتو ہیں یہی حال تمام صفات کا ہے دوسرے الفاظ میں ہر چیز (ذات و وصف) اپنی ہم شکل اور ہم جنس کا پرتو ہے لیکن مخالف جنس کا پرتو نہیں ہوگی کہ علم ممکن ذات باری کا پرتو ہو ایسا نہیں ہوگا۔

### اندریں صورت ضرور است الخ

جب یہ بات ضروری اور واضح ہوگئی کہ ہر چیز اپنی ہم شکل کا پرتو ہوگی تو جو ادھر سے آئے گی تو وہ بعینہ وہی ہوگی۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ یہاں اور ہو اور وہاں اور ہو کیونکہ کیفیات ذاتیہ محل اور مکان بدلنے سے تبدیل نہیں ہوتے۔ جیسا کہ آگ جہاں کہیں ہوگی حار (گرم) ہوگی اور پانی جہاں کہیں ہوگا بارد (ٹھنڈا) ہی ہوگا۔

مگر پیدا است کہ بخش ذات صفات را نورے و ظہورے نہ باشد الخ

البتہ ذات کے مقابلہ میں صفات ہیچ ہوں گی باوجودیکہ سب صفات کا وجود وہی ذات کیوں نہ ہو جیسا کہ چاند ستاروں کا نور سورج سے ہے مگر سورج کے سامنے ان کا نور ختم ہو جاتا ہے اسی طرح ذات کے سامنے صفات ہیچ ہیں تو صفت علم سے ذات کا علم کیسے

ملحوظ و مرعی ماند۔ کیفیات انوار را با کیفیات اجسام تقابل و تطابق و توافق دارد اگر فرق است ہمیں است کہ از نور عالم اجسام منکشف می شوند و از وجود مذکور کیفیات حقائق علمیہ خداوندی از ظلمت عدم بظہور وجود مشرف می شوند نظر بر این کیفیات این عالم را نیز با کیفیات آن عالم تطابق و توافق می باید و بلحاظ ہمیں توافق و تطابق در مرتبہ تجلی کہ هماناں بحساب طالب رویا و خواب است۔ انکشاف آن بہ پیرایہ مناسب و مطابق خواهد بود۔ و حسب تطابق سُرخ و سبز و زرد ظہور خواهد نمود۔ لیکن چنان کہ از عالم اجسام رنگ سیاہ را قریبے خاص است بہ بے کیفی چہ اشارہ بظلمت کند کہ ہمہ کیفیات در آن خار و بفنا نہند می باید کہ انوار

ہو سکتا ہے علم ایک نور ہے جس کی وجہ سے معلوم عقل کے سامنے اسی طرح واضح اور روشن ہو جاتا ہے جیسا کہ سورج کی روشنی میں اجسام ممیز اور ممتاز ہو جاتے ہیں۔ ہر جسم کا رنگ اور شکل الگ الگ ہو جاتے ہیں۔

مگر ظاہر است کہ دریں وقوع انوار بر اجسام مثلاً حدوث شکل آن اجسام الخ یہاں سے ما بہ الانکشاف بیان فرماتے ہیں انکشاف کی دار و مدار اس پر ہے کہ جو نظر روشنی میں کسی چیز پر پڑتی ہے اس چیز کی شکل اپنے اندر لپیٹ کر جس مشترک تک اور وہاں سے عقل کے سامنے لے آئے اب معلوم بالذات یہ صورت ذہنی من حیث الحصول ہوگی اور خارجی چیز جو ذی شکل ہے وہ معلوم بالعرض ہوگی البتہ خارجی چیز کا معلوم کرنا مقصود بالذات ہوگا اور صورت کا معلوم کرنا مقصود بالعرض ہوگا۔ من حیث الحصول کا درجہ اسی لئے نکالا گیا ہے کہ علم تابع ہے معلوم کے جیسا معلوم ہوگا ویسا ہی علم ہوگا اگر اس کے خلاف ہو تو علم کیا ہوا وہ تو جہل ہوگا دوسرا جب تک معلوم ہے علم ہوگا معلوم نہیں ہوگا تو علم بھی نہیں ہوگا۔ دوسری جانب ہم دیکھتے ہیں کہ عرصہ ہوا ایک چیز گل سرگئی ہے مگر اس کا نقشہ ہمارے ذہن میں موجود ہے لہذا معلوم بالذات وہ ذہنی نقشہ ہے من حیث الحصول جب تک وہ نقشہ اور شکل ذہن میں ہے تو علم بھی ہے جب ذہن سے شکل مٹ جائے گی تو علم ختم ہو جائے گا۔ ادھر دیکھنے والے کے لئے یہ شرط جو اوپر ذکر کی گئی ہے دوسری طرف

وجود در پیرایہ سیاہ بہ چشم طالب ظہور کنند بریں تقدیر عماء بمعنی ابر سیاہ بودن آل زیادہ تر چسپاں و کلام شارع بر حقیقت الامر حذو و ابجد و منطبق شد۔ پس ازیں ہر کہ فہم سلیم دارد بایں قدر خود پے خواہد برد کہ چنان کہ ظہور نباتات بہ توسط نزول باراں است کہ هماناں اجزاء ابر باشند ہم چنین ظہور حقائق علمیہ خداوندی کہ در مرتبہ بطون روئے خود مستور داشتند اگر منوط و مربوط است بہ تنزل وجود از صرافت خود باشد و پیدا است کہ وجود پس از تنزل حصہ از وجود باشد غرض از ہر پہلو کہ بیند اطلاق عماء بمعنی ابر سیاہ بر وجود منبسط بلا غبار صحیح و درست است۔ باقی ماند اینکہ حقیقت در کدام جانب است۔ امرے است مختلف فیہ عوام ایں

روشنی کے لئے جو شرط علم روشنی کے بغیر اجسام کا علم نہیں ہو سکتا اس روشنی میں مرئی کی شکل اس ”نور کے اندر“ ضرور آئے گی جیسا کہ واضح ہے۔

دھوپ میں تمام اشکال اجسام موجود ہیں کیونکہ ان شکلوں کو دیکھ کر ہی انہیں ایک دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں اجسام پر صرف دھوپ کا وقوع ہے امتیاز تنویر اشکال کو حاصل ہوتا ہے۔ نہ کہ اجسام کو۔ اجسام دھوپ میں نہیں ان کی اوپر والی سطح دھوپ میں ہوتی ہے۔ جس کا تعلق تقابل دھوپ سے ہوتا ہے۔ باقی اجسام کا تقابل دھوپ سے نہیں لہذا تنویر بھی اس کو حاصل نہیں ہوگا۔

لیکن آنکہ نظر صائب دارد خود میداند کہ ایں مشکل در باطن نور و قوتے متصور است الخ شکل کے نور میں آنے کے لئے یہ شرط ہے کہ ایک طرف نور ہو اور دوسری طرف غیر نور ہو۔۔۔ تاکہ تقابل نور اور غیر نور کا ہو اگر دونوں طرف نور ہو تو کسی طرف سے نور کی شکل دوسرے نور میں نہیں آئے گی یا تو دونوں نور مل کر ایک قوی نور ہو جائے گا جیسا کہ دو چراغ مل کر ایک قوی نور ہو جاتے ہیں یا دونوں مل کر ایک نور نہیں ہوگا جیسے سورج چاند اور ستاروں کا نور مل کر ایک قوی نور نہیں ہوگا بلکہ سورج کے سامنے دوسرے نور ختم ہو جائیں گے۔ کیونکہ سورج کا نور ذاتی اور بلا واسطہ ہے جب کہ چاند اور ستاروں کا نور مستعار اور بالعرض ہے اور سورج سے آیا ہے اس وجہ سے بالذات کے سامنے بالعرض نور مضحک ہو جائے گا

طرف حقیقت داند و آن طرف مجاز و اہل حقیقت در اوصاف را بہر آن طرف مسلم دارند و مجاز را بہر ایں طرف گذارند و در اسماء در ہر دو جانب حقیقت پندارند و ایں بدان ماند۔ انگر کھ و پا جامہ وغیرہ مفہومات را کہ از اقسام است نہ اوصاف بذات خود مادہ خاص مطلوب نیست از ہر پارچہ و تھان کہ باشد انگر کھ است چیز دیگر نباید گفت۔ مثلاً از لٹھا ایں تقطیع بگیرند ہماں ساں مسلی با انگر کھ باشد کہ ایں صورت عارض بر پارچہ تزیب مسلی باد است بایں خیال اطلاق عماء ہم برابر ایں عالم حقیقی است و ہم بر آن وجود بے کیف۔ و اینکہ وجود را وصف گویند مخالف ایں نیست کہ عرض کردہ شد۔ وجہش ایں است کہ مفہوم و

بخلاف دو چراغوں کے کہ ان دونوں کا نور ذاتی ہے کسی دوسرے سے مستعار نہیں اس لئے کسی ایک کا نور مضحل نہیں ہوگا بلکہ دونوں مل کر ایک قوی نور بن جائے گا۔

لیکن ظاہر است در ذات و لوازم ذات الخ

ذات اور لوازم ذات کے درمیان وہی تعلق ہے جو نور شمس اور دیگر ستاروں کے نور کے درمیان ہے۔ بلکہ اس سے زیادہ گہرا اور شدید تعلق ہے۔ اس لئے یہ توقع رکھنا کہ لوازم ذات سے اس ذات کا انکشاف ہو بالکل فضول اور بے جا ہے کیونکہ ذات کا درجہ نہایت کامل بلکہ اکمل ہوتا ہے۔ لوازم ذات کو ذات سے روشنی مستعار ملتی ہے۔ جب کہ خود ذات میں روشنی بالذات ہوتی ہے بالذات کے سامنے مستعار مخفی ہو جاتے ہیں۔ اب ذات اجلی اور لوازم ذات اخفی۔ تو اخفی کیسے اجلی کے علم کا ذریعہ بن سکتا ہے جو چیز خود مخفی اور پوشیدہ ہے وہ دوسرے کی پہچان اور معرفت کا ذریعہ نہیں ہو سکتی۔ علم منطق کا مسلمہ قانون ہے ”معرف کے لئے ضروری ہے کہ وہ معرف سے اجلی ہو۔“ ورنہ خفتہ خفتہ را کے کند بیدار والا معاملہ ہو جاتا ہے۔

اگر اطمینان خاطر بمثال مطلوب است الخ

یہاں سے مذکورہ قاعدہ کی مثال بیان کر کے توضیح فرماتے ہیں کہ ایک روشن چراغ جب کسی کمرے میں رکھ دیا جائے تو کمرہ منور اور روشن ہو جاتا ہے۔ اب یہاں چراغ بھی

مفہوم اضافی است کہ در تعقل خود محتاج دیگران باشد پس وقتیکہ در مفہوم و معنی اس اضافت ملحوظ و ماخوذ باشد از اوصاف باید دانست و وقتیکہ نظر بر ذات او اندازند و از اعتبار زائد قطع نظر کنند آن وقت از اوصاف شمرش نشاید۔ پس مفہومیکہ موضوع بہ مقابلہ ذات یا بحیثیت القطاع آں۔ از دیگر متعلقات القطاع آں۔ از دیگر متعلقات باشد آں را منجملہ اسماء باید دانست نہ منجملہ اوصاف۔ چون در اطلاق اسماء بر وجود اگر ملحوظ است چنان کہ پیدا است۔ اگر اس ہچمدان مفہوم اسماء را منجملہ اسماء شمرده چہ گناہ باشد چو از بیان اس فرق باریک سبکدوش شدیم پیشتر می باید رفت و از دیگر مطالب ضروریہ می باید گفت۔

موجود ہے اور اس کی روشنی بھی۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چراغ کی روشنی مکان کی روشنی سے مُباہِن اور جُدا ہے۔ لیکن جب اسی روشن چراغ کو کسی گھڑے وغیرہ میں رکھ دیا جائے تو ساری روشنی گھڑے میں بند ہو جائے گی اور وہ روشنی کمرے کی روشنی سے زیادہ اور شدید ہوگی پہلی صورت میں یہ توقع ہوتی ہے کہ ایک کی صورت دوسری روشنی میں نظر آئے۔ کمرے کی اشیاء چراغ کی روشنی میں اور خود چراغ کمرے کی روشنی میں دکھائی دے۔ مگر دوسری صورت میں جب اُسے گھڑے میں بند کر دیا جائے تو کمرہ بے نور ہو جاتا ہے جو اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ کمرے کی روشنی چراغ سے مستعار تھی جدھر چراغ گیا ادھر روشنی بھی چلی گئی۔ نیز یہ بھی ثابت ہو گیا کہ مستعار کا درجہ اضعف ہوتا ہے اور بالذات کا درجہ اقویٰ اور اشد۔ اب یہ توقع ختم ہو گئی کہ لوازم ذات سے ذات کا علم ہو سکتا ہے۔

باقی ماند اینکہ نور خارج در باطن بدن چہ ضرور است الخ

یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔ مذکورہ تشریح میں جو مثال پیش کی گئی ہے اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ نور خواہ علم کا ہو یا کوئی اور اس کے معلوم بننے کے لئے معلوم پر وقوع علم چاہئے نہ کہ اس معلوم میں دخول علم۔ اسی طرح کسی شے کے منور ہونے کے لئے اس پر وقوع نور ضروری ہے نہ کہ اس شے میں دخول نور۔ آپ نے روشن چراغ کو گھڑے کے اندر بند کیا جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز کے منور ہونے کے لئے نور کا اس چیز میں

لوازم ذات باشند و ذات را در لوازم خود ظہور و تجلی بود۔ شرح ایں معنی ایں است کہ ذات را قطع نظر لوازم ذات و اوصاف ذاتیہ ادراک نتوان کرد۔ اول ہر معلوم را کہ چہنیں باشد بغور بنگرند کہ صورت ادراک آن چیست۔ منجملہ مدرکات جسم از ہمہ مشہود تر است شہود دیگر موجودات عالم شہادت کہ از قسم و ذات باشند بشہود جسم نرسد چنانچہ بدیہی است۔ چون حال او ایں است کہ قوت در آن کہ از ادراک آن من حیث ہو عاجز است حال دیگر ذات چہ باشد۔ وقت ادراک ذات جسم غور بکار بردہ باید دید کہ از راہ چشم سواء رنگ و شکل او و از راہ دست یعنی لمس سواء رطوبت و بیوست و حرارت و برودت و لہنت و خشونت و غیرہ اوصاف کہ

داخل ہونا شرط ہے جب کہ یہ حقیقت کے برعکس ہے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ کسی شے کے معلوم ہونے کے لئے اس پر وقوع علم چاہئے۔ جس سے اس شے کی ظاہری شکل کا انکشاف ہو لیکن اس شے کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے اس کے اندرونی اجزاء کا تجزیہ کرنا پڑے گا۔ اور وہ بھی اوصاف ہوں گے۔ مثلاً فلاں چیز کی مقدار یہ ہے یہ کم کیف وغیرہ اوصاف ہیں اور تمام اوصاف ذاتیہ حقیقت نہیں۔ جب ممکنات کی حقیقت تک ہماری رسائی نہیں ہو سکتی تو ذات واجبہ تک رسائی زیادہ مشکل بلکہ محال ہے۔ علم کے باقی انوار صرف ظاہری شکل پر پڑیں گے۔ اور ان سے صرف ظاہری شکل منور ہوگی۔ اصل حقیقت تو ان سے منور نہیں ہو سکتی۔ جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ممکنات کی حقیقت تک رسائی ناممکن ہے۔ اور جب ممکنات کی حقیقت تک رسائی انسان کے بس میں نہیں تو واجب الوجود کی حقیقت تک رسائی کیسے ہو۔ یہ محال ہے یہی وجہ ہے کہ سائنس دن بدن ترقی پر ہے۔ آج حقیقت سے ایک پردہ اٹھاتی ہے تو اس شے کی حقیقت کے سامنے دوسرا پردہ حائل نظر آتا ہے اور سائنس دان اسے ہٹانے میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ جب تک سارے پردے نہ اٹھا دیئے جائیں۔ حقیقت آشکارا نہیں ہوگی۔ اسی تک وہ دو میں سائنس کی ترقی کا راز مضمر ہے۔ البتہ نبوت پہلے دن ہی مقصود اشیاء کی حقیقت لوگوں کے سامنے واضح کر دیتی ہے۔

اندریں صورت بجز آنکہ ذات را در صفات متجلی و ظاہر پندارند الخ۔



ہمہ از عوارض و لوازم او باشند چیزے دیگر محسوس نمی گردد و ہم چنین دیگر طرق ادراک و احساس را باید فہمید۔ القصہ ذات جسم را جدا گانہ از این اوصاف و معانی ادراک نباشد۔ چوں ذات او این چنین است ذوات دیگر این بدرجہ اولیٰ ہم چنین باشند۔ دوم ذوات ممکنات را پر تو و فیض ذات واجب تعالیٰ و تقدس باید فہمید و صفات ممکنات را پر تو صفات واجب تعالیٰ و تقدس۔ ہر یک پر تو ہم جنس و ہم اسم خود۔ علم پر تو علم و قدرت پر تو۔ قدرت یعنی چنان کہ از آفتاب نور و از آتش مثلاً حرارت بد گیراں رسد ہم چنین از خزائن مختلفہ موطن و جوب اجناس مختلفہ بمکنات رسند۔ این نباشد کہ از علم قدرت و از قدرت علم و از صفات ذات و از ذات

ذوات کا علم حاصل کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے کہ صفات ذاتیہ میں ذات تجلی فرما ہو۔ اس کی وجہ حصر یہ ہے کہ جب ذات کا علم حاصل کرنے کے تمام راستے مسدود ہو گئے۔ اور ذات اپنی صفات میں لپٹی ہوئی ہے۔ صفات نے اس کا ہر طرف سے احاطہ کیا ہوا ہے۔ تو ذات کی شکل و صورت ان کا ان صفات میں آنا ضروری ہے۔ مثلاً انسان کی حقیقت کے ساتھ یہ صفات لازم ہیں مستقیم القامہ، بادی البشرہ، کان، سر، ہاتھ، پاؤں الغرض تمام اعضاء ایک خاص مقدار اور ایک خاص طرز پر ہوں۔ یہ لوازمات اور اوصاف انسان کی حقیقت ہیں۔ یعنی حیوان ناطق ان لوازمات اور اوصاف میں لپٹا ہوا۔ اسی طرح گھوڑا اور دیگر حیوانات و اشیاء۔ ان کی حقیقت یہی ہے کہ اجزاء ذاتیہ ان اوصاف و لوازم ذاتیہ میں لپٹے ہوئے۔

مگر دریں صورت الطباق باطن صفات بر ظاہر ذات ہم چنان باشد

کہ قالب اور مقلوب الخ

جب کسی چیز پر نظر ڈالی جاتی ہے تو وہاں صورت شعاعوں میں دکھائی دیتی ہے اور اس کی شکل قالب مقلوب (اُلٹ) ہوتی ہے جہاں شے مبصر میں ابھار ہوتا ہے وہاں شعاعوں میں گہرائی ہوتی ہے اور جہاں شے مبصر میں گہرائی ہوتی ہے وہ جگہ شعاعوں میں ابھری ہوئی نظر آتی ہے۔ یہی حال صفات اور ذات کے تعلق کا ہے۔ ذات کی ایک شکل ظاہری ہے اور ذات کو عارض ہوتی ہے اور ایک شکل صفات میں لپٹی ہوئی ہے جو حد نام، حد ناقص، رسم نام یا

صفات۔ اندریں صورت ضرور است کہ ہر چہ از آں طرف آید برہماں حال خود باشد کہ داشت چہ کیفیات ذاتیہ بہ تبدل محل و انتقال مکاں متبدل شدن توانند نہ ہر جا کہ باشد حار یا بس باشد و آب ہر جا کہ باشد رطب و بارد باشد مگر پیدا است کہ بیش ذات صفات را نورے و ظہورے نباشد اگر چہ نور و ظہور آنہا ہمہ ناشی از اں بود۔ نہ بینی کہ نور قمر و کواکب مستفاد از نور شمس است۔ اما بیش نور شمس انوار قمر کواکب را چہ ظہور و چہ نور و چوں حال ایں چنین است توقع ادراک و احساس ذات از صفت علم چہ باید داشت زیرا کہ صفت علم نورے است کہ بتوقع آں حقائق اشیاء را پیش عقل مدرک چنان ظہور باشد کہ بتوقع نور آفتاب

رسم ناقص میں گھری اور لپٹی ہوتی ہے اسی وجہ سے اس شکل کو تعریف اور معرف کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ صفات اس ذات کی پہچان کراتے ہیں پہچان کا ذریعہ تبھی ہو سکتا ہے جب معرف کی شکل و صورت دوسرے کے سامنے پیش کرنے سے پہلے اپنے ذہن میں آئے۔

کلی کا تحقق اپنے افراد کے ضمن میں ہی ہوتا ہے اور یہ قانون مناطقہ و فلاسفہ کے ہاں مسلم ہے۔ بظاہر تشخصات ہوتے ہیں جن میں حقیقت کُلی لپٹی ہوئی ہوتی ہے اور حقیقت کُلی جو ان تشخصات کے ضمن میں بمع اپنے صفات یا لوازم ذات پائی جاتی ہے۔ وہ اس فرد میں اپنی شکل رکھتی ہے یہ دونوں شکلیں باہم پیوست ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہی ایک شکل ہے۔ حالانکہ ایک شکل ان تشخصیات اور لوازم سے معزٰی اور دوسری ان کے ساتھ۔ اور یہ تشخصات اور لوازم اس حقیقت کُلی کی پہچان کراتے ہیں۔ جیسے انسان ایک حقیقت کُلی ہے۔ لیکن اس کا تحقق زید، خالد، جاوید وغیرہ اشخاص کے ضمن میں ہی ہوگا۔ اور یہاں اس حقیقت کے لوازم دکھائی دیتے ہیں۔ جن سے یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ حقیقت یہاں موجود ہے۔ وہاں موجود ہے زید انسان ہے، جاوید انسان ہے وغیرہ۔ کیونکہ حقیقت انسان ان افراد میں موجود ہے۔ اور اس کی موجودگی کا پتہ اس کے لوازم اور عوارض دے رہے ہیں مگر یہ خیال رہے کہ شکل و صورت اور تجلّی کے لئے اتصال یا قرب و بعد کوئی بھی شرط نہیں۔ کسی چیز کی تجلّی یا شکل و صورت جس ظرف میں جلوہ گر ہوگی اسی ظرف کے رنگ سے ضرور رنگین

اشکال والوں اجسام را تصور میسر آید۔ مگر ظاہر است کہ دریں وقوع انوار بر اجسام مثلاً حدوث شکل آن اجسام در باطن آن نور ضروری است و فی الواقع مصداق مفعول مطلق تنویر ہمیں ہیئت باشد و آن اجسام مفعول بہ لیکن آنکہ نظر صائب دارد خود میداند کہ تولد ایں شکل در باطن نور و قیے متصور است کہ مفعول بہ از قسم نور واقع نبود چه اندرین صورت یا ہر دو نور بہم پیوستہ یک شیء متصل خواہد گردید یا اضعف در اقوی مضحمل و متلاشی خواہد شد۔ مثال اول اگر مطلوب است دو چراغ در یک مکاں بہم کردہ بنگرند کہ ہر دو نور بہم پیوستہ یک نور گردید۔ و مثال ثانی۔ اگر مطلوب است نور آفتاب و نور کواکب را کہ در روز بہم باشند پیش نظر باید آورد و

ہوگی۔ جیسے سورج کی روشنی مختلف رنگوں کے شیشوں میں مختلف نظر آتی ہے۔ اسی طرح حقیقت حیوان انسان میں اور طرح سے جلوہ گر ہے، بکری میں اور طرح سے اور شیر میں ایک دوسری شکل میں۔ لیکن سب میں حقیقت حیوان موجود ہے۔ جسم نباتات میں بھی جلوہ گر ہے اور حیوانات میں بھی ہے مگر دونوں میں الگ الگ شکل و صورت کے ساتھ ظاہر ہے لیکن حقیقت جسم دونوں جگہ موجود ہے جو ہر جمادات میں متشکل ہے اور نباتات و حیوانات میں بھی۔ اشکال مختلف ہیں مگر حقیقت جو ہر بھی جگہ جلوہ گر ہے۔ اور جو ہر سے اوپر وجود ہے جو جو ہر اور عرض کے نو (۹) مقولوں کی اشکال میں متشکل ہو کر جلوہ افروز ہے۔

چوں ازیں ہمہ فراغت دست داد سخن دیگر باید گفت الطباع اشکال چنانکہ درمرایا

کبیرہ باشد بچناں درمرایا صغیرہ الخ

تجلی کا مظہر خواہ صغیر ہو یا کبیر۔ اس سے تجلی میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ چھوٹی چیز میں بھی وہی صورت اور شکل ہوگی جو بڑی چیز میں ہوگی۔ ذی صورت پر دونوں کی دلالت برابر ہوگی جیسے چھوٹے فوٹو یا تصویر سے کسی شخص کی پہچان ہوتی ہے اسی طرح بڑی تصویر بھی اس شخص کی پہچان کا ذریعہ ہوتی ہے پہچان اور شناخت کا فائدہ دینے میں دونوں تصویریں برابر ہوتی ہیں۔ بالکل اسی طرح تجلی کا معاملہ ہے مظہر کے چھوٹے بڑے ہونے سے تجلی میں فرق

باید دید کہ چہ ساں نور کو اکب در نور آفتاب مضحل و متلاشی شد۔ در مثال اول و ثانی اگر فرق مطلوب است ایں است کہ نور دو چراغ بہم پیوستہ نور شدیدی گردد۔ و نور کو اکب و نور آفتاب بہم شدہ شدیدی نمی شود و جہ ایں است کہ نور ہر چراغ نور است مستقل از یک دیگر مستفاد نبود و نور کو اکب نور مستقل نیست بلکہ ہماں نور آفتاب است کہ وقت خفاء آفتاب محسوس می شود لیکن ظاہر است کہ در ذات و لوازم آں ہماں نسبت است کہ در نور آفتاب و نور کو اکب و قمر بلکہ زائد از اں۔ نظر بریں قطع امید انکشاف ذات از لوازم آں ضروری است و اگر اطمینان خاطر بمثال مطلوب باشد ایک چراغ و نور او موجود است ہر چند در اول و بلکہ نور چراغ کہ ملا

نہیں ہوتا۔ البتہ ظرف کے حجم میں کمی بیشی سے تصویر کا حجم مختلف ضرور ہوتا ہے جہاں ظرف بڑا ہوگا۔ تجلی اور صورت بھی بڑی ہوگی۔ اور جہاں ظرف چھوٹا ہوگا وہاں تجلی اور صورت چھوٹی دکھائی دے گی جیسے چھوٹے بڑے آئینے میں تصویر اور شکل مختلف دکھائی دیتی ہے۔ مگر جس طرح ذی شکل دونوں میں ایک ہی ہوتا ہے اسی طرح ذی تجلی (متجلی) بھی ایک ہی ہے۔

اس تمہید سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ تجلی جو صادر اول یا وجود منبسط میں ہوگی بڑی ہوگی اور اولاً ہوگی کیونکہ صادر اول کبیر و عظیم ہے غیر متناہی ہے لہذا اس میں ظہور پذیر ہونے والی تجلی بھی انہی صفات کی حامل ہوگی یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ صفات اگر ایک جہت سے غیر متناہی ہیں تو دوسری جہت سے متناہی جیسے زاویہ کی شکل۔ کہ اس شکل کا ایک سرا جہاں دونوں خط تقاطع کرتے ہیں۔ متناہی ہوتا ہے۔ اور دونوں خطوں کے دوسرے سرے چونکہ گھلے اور غیر متناہی ہو سکتے ہیں۔ اس لئے ان میں گھرنے والی شکل بھی نقطہ تقاطع کی جانب متناہی اور دوسری جانب غیر متناہی۔ تجلی کا بھی یہی حال ہے۔ نقطہ تقاطع کی جانب متناہی اور دوسری سمت میں غیر متناہی نقطہ تقاطع کی طرف اس کی شکل چھوٹی ہوگی اور دوسری جانب بڑی۔ وجود منبسط ہمہ جہت غیر متناہی ہے اس لئے وہاں تجلی بھی غیر متناہی ہوگی نیز اولاً ہوگی۔ کیونکہ وہ صادر اول ہے۔ اس کا وجود ہوگا تو دوسری چیزیں موجود ہوں گی۔ دوسری چیزیں اپنے وجود میں صادر اول کی محتاج ہیں اور صادر اول اپنے وجود میں صرف

حق جرم آں ست مبائن از نور خارج ازاں اغنی اشعه مستطیلہ نماید و بدیں سبب وہم امکان حدوث شکل یکے در باطن دیگرے پیدا شود۔ لیکن چوں چراغ را در سبوحہ نہادہ بر بالایش سرپوش نہند۔ پس از مشاہدہ اندراج و اندماج شعاعہا خارجہ در شعلہ چراغ اضعفیت شعاعہا و اتوی بودن نور شعلہ بذہن می نشینند و یقین می پیوند کہ اگر نور شعاع را در باطن شعلہ برند نور شعاع مضحک و متلاشی شود اندر ریں صورت آں توقع را بچہ ساماں تو اں بست۔

باقی ماند اینکہ نور خارج را در باطن بردن چہ ضرور است بہر مفعولیت آں مفعولیت نور باشد یا مفعولیت علم وقوع نور و علم بر معروض ضروری است نہ دخول آں در آں جواب ایں

ذات باری کا محتاج ہے۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صادرِ اوّل کو فلاسفہ عقلِ اوّل سے تعبیر کرتے ہیں تو اس کو غلط تعبیر کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ تعبیر کی غلطی ہے۔ معبر عنہ میں غلطی نہیں۔

وچوں عطیاتِ ربانی ہمیں صفاتِ فائضہ اند الخ

تمام صفات کی بنیاد اور اساس وجود ہے۔ وجود کا فیضان پہلے ہوگا اور باقی صفات کا بعد میں۔ مناطقہ کا مسلمہ قانون ہے کہ ربطِ ایجابی وجودِ موضوع کو چاہتا ہے۔ اگر موضوع موجود ہوگا تو اس کے لئے کسی محمول کا ایجاب (ثبوت) کیا جاسکے گا۔ بصورتِ دیگر ایجاب درست نہیں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ تمام صفات وجود کے تابع ہوتی ہیں مگر وجود کسی دوسری صفت کا تابع نہیں۔ اس لئے اُسے خاتمِ فائضات کے عنوان سے تعبیر کرنا بالکل درست اور بجا ہے۔ اس سے بڑھ کر اور کوئی فیضان نہیں۔

مگر چوں ربوبیتِ او تعالیٰ ہمیں افاضہ و اعطا باشد الخ

ذاتِ باری تعالیٰ کو رب اس لئے کہا جاتا ہے کہ رب کا معنی مخلوق کو اس کی ضروریات بوقتِ ضرورت اور بقدر ضرورت فراہم کرنے والی ذات ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ ہی اس صفت کے موصوف ہیں وہی تمام مخلوق کی ضروریات کا علم رکھتے ہیں انہیں فراہم کرنے پر قدرت رکھتے ہیں۔ اور بوقتِ ضرورت عطاء فرماتے ہیں۔ اس بناء پر آپ کو رب کہا جاتا ہے۔ لہذا

وہم ایں است کہ از وقوع برآں اگر مدرک نی شود شکل معروض مدرک می شود نہ حقیقت آں۔  
ادراک حقیقت اگر متوہم است بدخول آں درآں متصور است نہ بوقوع آں برآں۔ چوں  
ایں قدر مسلم شد ادراک ذوات عالم امکاں ہم از صفت علم کہ بمکنات عطاء فرمودہ اند ممکن  
نباشد تا بذات عالم وجوب چہ رسد۔ اندر ایں صورت بجز آنکہ ذات را در صفات متجلی و ظاہر  
پندارند و صفات را منظر جلوہ گاہ و مرآة آں خوانند احتمالے دگر نباشد۔ وجہ ایں انحصار ایں  
است کہ ادراک نفس ذات از ممتنعات شد۔ اما گرداگرد ذات صفات را اشتمال والتباس  
ضروری است و بدین سبب حدوث شکل در باطن صفات ذاتیہ بر مقدار ذات لازم بود و

جس تجلی سے مخلوق کو وجود کا فیضان عطاء ہوتا ہے اس کو رب کہا جائے تو بالکل بجا اور صحیح ہوگا۔  
ذات باری تعالیٰ کا وہ عکس (فوٹو) جو وجود منبسط پر پڑتا ہے اسی سے مخلوق کو وجود کا عطاء ہے  
اس لئے اس درجہ کو رب کہنا درست ہے نہ کہ اس مرتبہ کو ذات باری تعالیٰ تک پہنچائیں۔ ورنہ  
یہ تو ایسا ہوگا جیسے چراغ کی روشنی کو عین چراغ اور سورج کی روشنی کو عین سورج کہا جائے، اس  
صورت میں چراغ اور سورج کے مرتبے کو گھٹانا اور کم کرنا لازم آئے گا جو درست نہیں، بعینہ اگر  
ہم ذات کے درجہ کو نیچے لا کر اُسے رب کہیں گے تو ذات باری تعالیٰ کے رتبے کو گھٹانا قرار  
پائے گا اور یہ کسی صورت درست نہیں۔ اس لئے اس ذات کی تجلی جو وجود منبسط پر پڑتی ہے  
اور اس سے مخلوقات کے وجودات کا فیضان ہے اُسے رب کہنا بجا اور صحیح ہے۔

نیز اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ حدیث زیر بحث میں لفظ اَیْنَ  
سے جو ظرف مسئول ہے اور اس کا جواب فِی عَمَاءِ سے دیا گیا ہے تو اس سے مراد یہ ہے  
کہ ذات باری تعالیٰ مخلوق کی پیدائش سے پہلے عماء میں جلوہ گر تھی، البتہ یہ امر ملحوظ رہے کہ  
اُس جہان کی ظرفیت اور طرح کی ہے اُسے عالم دنیا کی ظرفیت پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

مگر شاید گوئی کہ در مرتبہ ذات بحت و صرافت اصلی الخ

یہاں سے ایک شبہ کا ازالہ مطلوب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ ذات بحت کے درجہ میں  
شکل و صورت کہاں۔ کہ اوصاف ذاتیہ اور لوازم ذاتیہ میں تجلی فرما ہو۔ کیونکہ تجلی کسی

تا ہمیں شکل ادراک را رسائی است چنانچہ عرض کردہ شد مگر دریں صورت الطباق باطن صفات بر ظاہر ذات ہم چنان باشد کہ در قالب و منقلب بود و پیدا است کہ ازین الطباق شکل ذات بخنسہا در باطن صفات منطبع شود غایت مافی الباب شکلی کہ عارض بر ظاہر ذات است و شکلی کہ عارض در باطن صفات ملاصق یک دیگر باشند مگر از نجا او در الطباع بعد یا اتصال را شرط نباید کرد در الطباع ہم گنجائش تامل نبود و ما ہمیں الطباع را تجلی گوئیم و ازین جاست کہ چنانکہ وقت تجلی اشکال در آئینہ لحوق و عروض رنگ آئینہ بآں اشکال ضروری است۔ ہم چنان لحوق رنگ صفات بآں شکل منطبع ضروری باشد چنانچہ بدیہی است۔

شکل و صورت کے منقش ہونے کا نام ہے۔ جب ذاتِ بخت کے درجہ میں صورت ہی نہیں تو اس کی تجلی کہاں ہوگی۔

نظر بریں سخن بمعرض بیان میکشم الخ

شبہ مذکورہ کا جواب یہ ہے کہ صفات وجودیہ کے دو (۲) مرتبے ہوتے ہیں پہلا مرتبہ یہ ہے کہ صفت صرف اپنے موصوف کے ساتھ قائم ہو اور ابھی تک اس کا صدور نہ ہوا ہو۔ اس حالت میں اسے بالقوہ کا مرتبہ اور درجہ کہا جاتا ہے۔ جب کہ دوسرا درجہ یہ ہے کہ وہ صفت اپنے موصوف ذاتی سے صادر ہو اور کسی دوسری چیز پر واقع ہو یہ مرتبہ بالفعل کہلاتا ہے یہ مرتبہ بالفعل کبھی کبھی شرائط خارجیہ کا محتاج ہوتا ہے جیسے حضرت آدم علیہ السلام کے وجود اطہر کے لئے مٹی، پانی، پھر کچڑ سے ڈھانچہ وغیرہ شرائط خارجیہ کی ضرورت ہوئی ہے۔ اولادِ آدم کے وجود کے لئے ماں باپ کا وجود اور ازدواجی تعلقات کا وقوع، نباتات کے وجود کے لئے بیج کا زمین میں بویا جانا، نمی کی خاص مقدار کا ہونا، مناسب آب و ہوا میسر آنا، جمادات کے وجود کے لئے ایک مادہ کا ہونا اور پھر ایک خاص شکل پر جمع ہونا و علیٰ ہذا القیاس دوسرے اوصاف کا صدور بھی مخصوص شرائط پر موقوف ہے۔ جب تک شرائط کا وجود نہ ہوگا۔ اس صفت کا مرتبہ بالفعل نہیں ہوگا۔ حجتہ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی وضاحت اس مثال سے پیش کی ہے کہ سورج کی روشنی سے زمین روشن ہوتی ہے۔ جب کہ ان میں تقابل ہو۔ یعنی سورج اور زمین کے درمیان کوئی رکاوٹ

چوں ازیں ہمہ فراغت دست داد سخن دیگر باید گفت۔ الطباع اشکال چنان کہ در مرایا کبیرہ باشد ہم چنان در مرایاء صغیرہ شکل منطبع در ہر دو صورت ہماں است۔ و ازیں جاست کہ در دلالت بر شکل ذی صورت برابر یکدیگر اند۔ اما بسبب تفاوت مقادیر مرایا در مقدار صورت منطبع ہم تفاوت پیدا آید۔ در آئینہ مسکئی باری یا مساوی آن شکل انسانی بس صغیر نماید و در آئینہ کلاں کبیر۔ نظر بریں آن تجلی کہ در وسط وجود منسبط باشد از تجلیات حاصلہ در صفات دیگر کہ تحقق انہماں بہما دلیل بر تحقق تجلی در صادر اول دلالت دارد ضروری التسلیم است اعظم و اکبر بود و از ہمہ تجلیات اسبق و اقدم۔ و چوں عطیات ربانی ہمیں صفات فائزہ

حائل نہ ہو اب سورج منور (روشن کرنے والا) اور زمین منور (روشن ہونے والی) ہے اور ان دونوں کے درمیان ایک نور (روشنی ہے) جو سورج کی شعاعوں میں ہے۔ اس کا تعلق سورج اور زمین دونوں سے ہے۔ سورج سے اس کا صدور اور زمین پر اس کا وقوع۔ خارج میں دو ہی چیزیں ہیں سورج اور زمین۔ سورج کی صفت تنویر (روشن کرنا) اس میں موجود ہے۔ اور اس کی ذات کے ساتھ لازم ہے۔ خواہ اس کا صدور سورج سے ہو یا نہ ہو۔ اس کے مقابل کوئی دوسری چیز ہو یا نہ ہو۔ یہ درجہ بالقوہ کا ہے اس درجہ میں سورج کو بالقوہ منور کہیں گے یعنی اس میں روشن کرنے کی قوت (منفعت) موجود ہے۔ لیکن بالفعل منور اس وقت کہا جائے گا۔ جب اس کے مقابل کوئی چیز ہو اور اس صفت تنویر کا صدور سورج سے ہو کر اس چیز پر وقوع ہو۔ یہ تنویر امر اضافی ہے یا اضافت کہہ لیں۔ اس کے لئے طرفین کا ہونا ضروری ہے اور یہی مفہوم ہے اس کلیہ کا۔ کہ نسبت متسہین کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ یہاں صرف دو ہی چیزیں ہیں۔ سورج اور زمین صفت تنویر کے دونوں درجے سورج میں ہیں۔ ان کے لئے الگ الگ وجود کی ضرورت نہیں۔ وہی سورج اور وہی خروج نور۔ دوسری طرف صرف مفعول بہ ہے یعنی زمین۔ اب خارج میں انہی دو چیزوں کا وجود ہے۔ منور اور منور۔

بالجملہ بعد فراہمی سامان فعلیت صفت۔ فعلیہ آن الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ منور، تنویر، منور۔ یہ تینوں چیزیں مکمل ہو



اند کہ در مرایاء ممکنات ظہور دارند و وجود فائز از دیگر صفات فائضہ اعلیٰ و اشرف بود و چون ہمہ صفات در اصل صفات وجود اند چنان کہ پیشتر بآں اشارہ کردہ ام و اشتراط وجود موضوع بہر ثبوت محمول عمدہ شاہد است بہر آں در حقیقت افاضہ جملہ صفات تابع افاضہ وجود بود و افاضہ دیگر صفات نبود نظر بریں وجود خاتم الفائضات بود کہ بالاء آں فائضہ دیگر نیست۔ مگر چون ربوبیت او تعالیٰ ہمیں افاضہ و اعطاء باشد آں تجلی را کہ افاضہ وجود متعلق با دست یعنی منتسب با و اگر رب خوانند بجا و درست بود و بالاتر ازیں اعلیٰ در مرتبہ ذات ایں وصف را بروں ہم چنان است کہ در مرتبہ ذات آفتاب یا چراغ ہمیں قدر تجویز کنند کہ در مرتبہ شعاع بود۔

جائیں تو فعلیت ضروری ہے۔ یعنی متصف بالذات سے متصف بالعرض تک اس صفت کا پہنچنا ضروری ہے۔ ایک بات جو گزشتہ سطور میں بیان کی جا چکی ہے اسے اس مقام پر یاد رکھنا ضروری ہے۔ کہ متصف بالعرض کے درجہ میں جو صفت ہے اس کو بعینہ موصوف بالذات کے درجے میں جاننا ایسے ہوگا جیسے کسی چیز کو انتہائی بلند درجے اور اعلیٰ مرتبے سے گھٹا کر انتہائی پست درجے اور ادنیٰ مرتبے پر لا کھڑا کرنا۔ البتہ صفت عرضی کے اصول بالذات میں ماننا ضروری ہیں۔ کیونکہ ہر موصوف بالعرض کے لئے موصوف بالذات کا ہونا ضروری ہے مثلاً تنویر زمین با آفتاب۔ سورج کی روشنی زمین کو روشن کرتی ہے تو یہاں دور و شنیاں ہیں ایک وہ روشنی جو زمین پر ہے، یہ گھٹیا اور کم تر ہے اس روشنی سے جو سورج میں موجود ہے کیونکہ وہ روشنی جو سورج میں ہے وہ اعلیٰ ہے اور اسی سے زمین کا تنور (روشن ہونا) ہے۔

ہمیں سماں در صفات باری خیال باید فرمود الخ

حجت الاسلام رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے یہ بیان فرماتے ہیں کہ مذکورہ قاعدہ صفات باری تعالیٰ میں اس طرح جاری ہوتا ہے کہ علم کی بہ نسبت معلوم، تزیق بہ نسبت مرزوق، تخلیق بہ نسبت مخلوق، بصارت بہ نسبت مبصرات اور سماعت بلحاظ مسموعات وغیرہ صفات اضافی ہیں اور غیر کی وجہ سے لگتی ہیں ان صفات کا ایک درجہ بالقوہ ہے جو ذات باری تعالیٰ میں ان صفات کے اصول موجود ہیں اور دوسرا مرتبہ فعلیہ کا ہے کہ صفات وہاں سے تنزل کر کے فعلیت میں

غرض مرتبہ ذات ازیں وصف ہم عاردار دایں وقت ظرفیت کہ از لفظ ایں دریں حدیث مفہوم بود مویجہ گردید۔ باقی در بارہ تجانس و عدم تجانس ظرفیت ایں عالم و ظرفیت آں عالم آنچہ عرض کردنی بود پیشتر عرض کردہ شد حاجت تکریر نیست مگر شاید گوئی کہ در مرتبہ ذات بحت و صرافت اصلی صورت کجائتا بہ تجلیش در پردہ لوازم ذات ایمان آورده شود تو جیہ ایں سخن باید کرد تا ایں مضمون رمیدہ باز بدہن آید نظر بریں سخن بمعرض بیایں می کشم ہر صفت را از صفات وجودیہ از علم و قدرت و غیرہ دو مرتبہ باشد یکے بالقوت دوم بالفعل مگر در بعض مواقع فعلیت ایں صفات کہ ہمانا تعلقات اسمیہ بہ مفعولات و مضاف الیہ خود باشد محتاج شرائط خارجیہ ہم

آئیں۔ مثلاً علم معلوم پر واقع ہو۔ ترزیق کا کوئی مرزوق ہو اور بصارت کے لئے مبصرات ہوں تاکہ ان صفات کا ان پر وقوع ہو۔ اب غور طلب امر یہ ہے اگر علم معلوم کے خارجی وجود پر موقوف ہے۔ تو اس سے کائنات کا قدیم ہونا لازم آتا ہے پس علم معلوم کے خارجی وجود پر موقوف نہیں۔ بلکہ اس وجود کے ساتھ قائم ہے جو باری تعالیٰ کے علم ازلی میں ہر چیز کے بارے میں ہے کہ فلاں چیز ایسی ہوگی فلاں وقت ہوگی۔ ان نقوش کو اعیان ثابتہ کہا جاتا ہے۔ ان اعیان ثابتہ کا حضور ذات کے سامنے ہے۔ اور درمیان میں کوئی چیز حائل نہیں۔ کیونکہ ابھی کوئی مخلوق وجود میں آئی ہی نہیں۔ اب درجہ بالقوہ ہی درجہ فعلیہ ہے اور انکشاف کا تمام سامان موجود ہے تو انکشاف کیوں نہ ہو۔ ذات باری ہی سب کچھ ہے تقابل کی ضرورت ہی نہیں۔

”علاوہ بریں بلکہ توجہ کہ ہمانا ارادہ خاص است بدلیلے کہ عرض کردہ

شد در ازل موجود“ الخ

یہ عبارت ایک وہم کا دفعیہ ہے۔ کہ علم کا معنی کسی چیز کو حاصل کرنا، اس کے لئے پہلے اس کی طرف توجہ ہوگی۔ اس سے تو خارجی شرط کی ضرورت پڑ گئی۔ اس وہم کا جواب یہ ہے کہ لوازم ذات کا انفکاک ذات سے ناممکن ہے۔ ارادہ و غیرہ صفات وجودیہ لوازم ذات میں سے ہیں۔ التفات و ارادہ موجود ہیں اگر ارادہ شرط ہے تو یہ شرط بھی موجود پھر انکشاف ضرور ہوگا البتہ ایک خدشہ باقی ہے کہ علم عالم اور معلوم کے درمیانی تعلق کا نام ہے اور اس کے لئے

باشد۔ و بعض اوقات ارکان اضافے کے وقت فعلیت باشد ہمہ فراہم و بمقام خود موجود باشد۔ و بایں وجہ ضرورت شرائط خارجیہ میفتد۔ مثلاً نور ز میں بآفتاب دراصل موقوف بر آفتاب و نور خارج از وز میں است۔ اگر آفتاب را منور بصیغہ فاعل گویند وز میں را منور بصیغہ مفعول نور متوسط اعنی شعاع آفتاب کہ وقت نور ز میں دست بد اماں آفتاب وز میں ہر دو دارد بمنزلہ اضافت باشد کہ بہر دو طرف رخ دارد۔ و غرضم ازیں قول ایں است کہ ایں نور در مقام اضافت است۔ یا اضافت دریں مقام است نہ اینکه عین اضافت است و پداست کہ تسلیم ایں امر ضروری است چہ ایں نور ہماں مرتبہ بالقوت است کہ اینجا مبداء تنویر باشد۔ و

دونوں میں تغائر چاہئے اگر تغائر حقیقی ہو تو فہماور نہ تغائر اعتباری کا ہونا تو ضروری ہے۔

مگر آنکہ مے داند خود مے داند تغائر اعتباری خود مستلزم تغائر حقیقی است الخ

اہل علم جانتے ہیں کہ تغائر اعتباری کے ساتھ تغائر حقیقی لازم ہے جہاں تغائر اعتباری دو چیزوں کے درمیان ہوگا۔ وہاں دو امر دیگر ایسے بھی ہوں گے جن کے درمیان تغائر حقیقی ہوگا مثلاً ایک آدمی فرش کے اوپر ہے تو وہ چھت کے اعتبار سے نیچے ہے فوق اور تحت دو متضاد صفیتیں اس کو لگتی ہیں دو حقیقی متضاد چیزوں کی وجہ سے۔ فوقیت فرش کی طرف سے اور تحتیت چھت کی جانب سے ایک آدمی کو دو متضاد اعتباری صفیتیں عارض ہو رہی ہیں۔ جب کہ زیر بحث مسئلہ میں سوائے ذات باری تعالیٰ کے اور کوئی دوسری چیز موجود نہیں۔

مگر چوں آں کہ مقدمہ رایا دآرند کہ اطلاق وجود علی الاطلاق است الخ

لیکن اگر مذکورہ مقدمہ کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیا جائے کہ وجود کا اطلاق مطلق ہے کسی قید سے مقید نہیں نہ عموم سے نہ خصوص سے اور یہ اطلاق تمام جہات سے غیر متناہی ہے۔ اب اس وجود کو فوقیت والی وصف بھی حاصل ہے لیکن امور کثیرہ کا منشاء انتزاع ہونے کی وجہ سے۔ نہ کہ عموم خصوص کی بناء پر۔ جیسا کہ خاص عام سے فوق ہوتا ہے اسی طرح منشاء انتزاع بھی فوق ہوتا ہے انتزاعیات سے۔ اگر یہ فوقیت منشاء انتزاع والی بھی نہ مانیں تو لازم آئے گی غیر متناہی کی نشوونما اور غیر متناہی کا اندراج متناہی میں۔ جب کہ یہ

مرتبہ بالقوت راہمہ داند کہ بہر دو طرف ارتباط ضروری است و ایں ارتباط طرفین خبر از عدم استقلال می دہد کہ عین شان نسبت است نہ شان ذوات مستغنیات۔ بالجملہ مضمون اضافی دریں مرتبہ حلول دارد و اگر منور بصیغہ فاعل ہمیں نور است اضافہ تنویر مابین نور و ز میں باشد و آفتاب قیم نور بہر حال آفتاب را اصل مضاف گویند یا علت مضاف اضافت تنویر را از اس ناگزیر است و ہم چنین بنور خارج احتیاج۔ و ازیں تثلیث قاعدہ اشنیت طرفین اضافت برہم نشود۔ ایں سخن اینجا استطرادی بود اگر خواستہ خداست و ضرورت افتاد بکل دیگر تمام کردہ خواہد شد سخن کہ اینجا گفتنی است می باید گفت ایں ارکان ثلاثہ گاہے فراہم باشند اعنی بمقام

دونوں امر بالبدلہ محال ہیں کیونکہ وجود منبسط صادر اول ہے ذات تحت کا اور ذات تحت باوجود غیر متناہی ہونے اور صرافت محضہ کے وجود منبسط میں جلوہ گر ہے جیسا کہ دلائل کے ساتھ یہ بات پہلے ثابت کی جا چکی ہے اب بواسطہ وجود منبسط ذات ہمہ جہات سے غیر متناہی ہوگی اگر غور کیا جائے تو واضح ہو جائے گا کہ ذات اپنے ذاتی اعتبار صرافت سے نہ متناہی ہے اور نہ غیر متناہی کیونکہ وہاں کسی وصف اور قید کی گنجائش نہیں۔ وجود منبسط میں جلوہ گر ہوتے ہی اسے غیر متناہی ہونے کی وصف لگی۔ اب یہی تغائر اعتباری ہے کہ ایک لحاظ سے نہ متناہی نہ غیر متناہی اور دوسرے اعتبار سے غیر متناہی۔ لہذا اس درجہ میں اثنیدیت پائی گئی۔ جو علم کے لئے ضروری تھی۔ جہات اگرچہ غیر متناہی ہیں اور دائرہ متناہی فرض کرو کہ بن گیا۔ مگر دائرہ متناہی ہو یا غیر متناہی اس میں وسط کا اعتبار ہو سکتا ہے۔ اور فرضی وسط کی دو جانبیں مثلاً دائیں اور بائیں لا متناہی۔ صرف ذات من حیث الذات جس میں کسی قسم کا تعین اور قید نہیں وہاں بھی معاملہ اثنیدیت پہنچ آیا۔ مگر ذات جو اس وجود منبسط میں جلوہ گر ہے اس کی وحدت حقیقی پر ایمان رکھنا ضروری ہے وہ اب بھی الآن کما کان۔

پچھلا متناہی اعداد مبداء سلسلہ اعداد اعنی واحد باعتبار کسور باشد الخ

سلسلہ اعداد کیا ہے صرف واحدات کا مجموعہ ہے اب اعداد غیر متناہی، بالفرض اس غیر متناہی کا ایک نصف اور ربع لیں تو تناسب قائم ہو گیا کہ نصف ربع سے بڑا ہوگا اور

خود موجود باشند کہ مفاد آں تقابل و عدم حجاب است و گاہے بمقام خود نباشد یعنی مقابل یکدیگر نباشند..... مثلاً ضرورت کشیدن آفتاب بمقابلہ زمین یا حاجت بردن زمین بمولجہ آفتاب افتد و بایں ترکیب ساماں اضافت را فراہم کنند بالجملہ بعد فراہمی ساماں فعلیہ صفت فعلت آں ضروری است۔ اکنون مقدمہ دیگر کہ عرض کردہ آمدہ ام یادی دہم۔ ہر چند مراتب مستتر لہ صفات کہ موضوع علم و قدرت وغیرہ صفات اند در مرتبہ ذات ثابت نتواں کرد اما اصول آنہا ہمہ وراں موطن مکنون است چنانچہ اہل فہم را از تقریر و اشارہ احقر کہ گذشت خوب تر بذہن نشستہ باشد ان شاء اللہ۔ و پیدا است کہ تنویر زمین آفتاب بحیثیت

اعداد میں اس کی زیادتی سے عدد واحد کی وحدت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ عدد غیر متناہی اسی عدد واحد کی جلوہ گاہ ہے کیونکہ عدد غیر متناہی اس طرح بنتا ہے واحد + واحد - واحد + واحد۔۔۔ الخ۔ اسی طرح وجود منبسط میں ذات باری تعالیٰ کے جلوہ گر ہونے سے اس کی ذات محض اور ذات صرف کی صراحت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ مرتبہ کثرت میں وہی وحدت تجلی فرما ہے اور وہی مصدر کثرت ہے۔

انکوں سخنے دیگری باید شنید آنکہ از ہر طرف غیر متناہی باشد الخ

غیر متناہی کا جو وسط فرض کیا جائے گا اس سے تمام اطراف کی نسبت برابر ہوگی کیونکہ اگر کمی بیشی ہو تو اس سے تناہی لازم آجائے گی۔ مسلمہ اصول ہے کہ زیادت زائد (مزید) مزید علیہ کے ختم ہونے کے بعد ہوتی ہے۔ اس صورت میں مزید علیہ متناہی ہو جاتا ہے۔ اور دوسرا اصول یہ بھی مسلم ہے کہ زائد کی زیادت بقدر متناہی ہوتی ہے۔ مثلاً ایک میٹر، ۲ میٹر، ایک ہزار میٹر، ایک لاکھ میٹر علیٰ ہذا القیاس۔ اس طرح زائد بھی متناہی ہو گیا۔ جب تناسب قائم ہو جائے تو مجموعہ متناہی ہو جاتا ہے۔ پس اب واضح ہو گیا کہ غیر متناہی کے وسط کی جمیع جہات کی طرف نسبت مساوی ہوگی ورنہ غیر متناہی نہیں رہے گا۔

مندرجہ بالا وضاحت کے ساتھ یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ جس طرح ذات وحدہ لا شریک لہ عموم خصوص کی قیود سے بالاتر ہے تو وجود منبسط کی کیفیت بھی یہی ہوگی۔ کیونکہ یہ

تنزل مرتبہ نیست چه حاصلش ضعف نور است کہ اشارہ بکمی وعدم قدری از نورانیت میکند و عدم نور در خور نور نباشد بلکہ نور ارض منوط و متعلق باصل نور است ہمیں ساں در صفات باری عز اسمہ خیال باید فرمود اندرین صورت صفت علم اگر کاشف حقائق باشد باعتبار اصل باشد نہ تنزل۔ و بدیہی است کہ اصل آل چند آنکہ در مرتبہ ذات باشد در مرتبہ تنزل نتوان گفت۔ اکنون در فعلیت علم ذات بالذات در از گنجائش تامل نمائند چه ہمہ ساماں فعلیت موجود اند کاشف موجود آنکہ منکشف شود آل موجود باز نہ حجاب است نہ غیبت تا ضرورت شرائط خارجیہ از توجہ و تقابل افتد چه تقابل و توجہ ہمہ بغرض حضور و رفع حجاب مطلوب باشند تا ہمہ

وجودی ذات سے ہی ظہور میں آیا ہے۔

ہجوم مرکز محیط دائرہ کرہ الخ

گزشتہ سطور میں دائرہ غیر متناہی کی مثال کے ساتھ مسئلہ کی وضاحت کی۔ اب کرہ کی مثال سے مزید توضیح پیش کرتے ہیں۔ کہ ہر کرہ میں ایک مرکز ہوتا ہے جو بالکل وسطی نقطہ ہے اور ایک محیط جو کرہ کو ارد گرد سے گھیرے ہوتا ہے مرکز سے جتنے خطوط و محیط کی طرف نکلتے ہیں وہ سب برابر ہوتے ہیں اور یہ محیط سے مرکز کی طرف آئیں تو تہ بہ تہ ہوتے ہیں اور یہاں وہ ممتاز نہیں ہوتے۔ لیکن مرکز سے محیط کی طرف جائیں تو ایک دوسرے سے جدا اور ممتاز ہوتے ہیں یہاں اطراف میں کثرت اور مرکز میں وحدت محض ہوتی ہے۔

لیکن چنانکہ پیشتر بوجہ لامتناہی الخ

محیط سے جو خط نکلتے ہیں اگر ان کو مرکز پر سکون حاصل نہ ہو تو وہ دوسری طرف پار نکل کر محیط تک چلے جائیں۔ اسی طرح دوسری جانب سے جو خط شروع ہوا اگر وہ بھی مرکز پر ختم نہ ہو اور مرکز سے گزر کر مقابل طرف میں محیط سے جا ملے تو لامحالہ مرکز پر یہ مقابل حرکات ایک دوسرے کے اوپر سے ہوتے ہوئے پار گزر جائیں گی۔ اب دائرہ یا کرہ کے علاوہ اور شکل ذہن میں آئے گی یہ تمثیل ذات ہوگی یا اس ذات کا فوٹو جو حرکت کی مخالف سمت کی وجہ سے پیدا ہوگی۔ جو دائیں جانب تھی وہ اب بائیں جانب اور بائیں طرف والی اب دائیں طرف

سامان بمقام خود آید۔ از ذات تا ذات فاصلہ و بعد نبود تا وہم حیولت و گراں افتد۔ بایں ہمہ آں وقت غیر رانامی است نہ نشانے۔

پس وہم غیبت و حیولت و حجاب چہ معنی دارد۔ علاوہ بریں ملکہ توجہ کہ ہمانا ارادہ خاص است۔ بدلیے کہ عرض کردہ شد در ازل موجود ایں طرف آنچہ در خور توجہ باشد حاضر غیر را نامے است نہ نشانے تا احتمال تعلق بد گراں باشد و مظنہ صرف توجہ بآنها و عدم التفات بایں طرف شود و عرض اگر توجہ را شرط علم گویند سامان فعلیت آں نیز ہمہ فراہم۔ اکنون حالت منتظرہ چہ باشد اگر تامل است فقط ایں است کہ ہر اضافہ را خاشستہمین مغائر تین می باید۔ اگر تغائر

ہوگی اور یہ بات واضح ہے کہ تعین ایں و آں (ادھر ادھر کا تعین) ہی عکس کہلاتا ہے اور یہی مصداق حوالاؤں والا آخر و الظاہر و الباطن ظاہر ہوگا اور یہ حرکت اولیں حرکات میں سے ہوگی۔

حاصل ایں حرکت را صادر اول باید گفت چوں ایں حرکت من

ذاتہ الی ذاتہ فی ذاتہ باشد الخ۔

اس حرکت کے حاصل کو صادر اول کہنا چاہئے۔ کیونکہ یہاں نہ وسط ہے نہ طرف بلکہ وجود منبسط کا درجہ وحدت محضہ ہے یہاں اختلاف ماہیت ہی نہیں کہ طرف کی ماہیہ وسط کے مخالف اور وسط کی ماہیہ طرف کے مخالف ہو چونکہ ان کی حرکت اولیں حرکت ذات ہے اور یہ بھی واحد ہے اس میں تخالف اور تعدد نہیں ایک وجود کا دوسری شکل و صورت میں ظہور ہوگا۔ کیونکہ اس مقولہ کا بقاء ضروری ہے جس مقولہ میں حرکت ہے افراد بدلتے رہتے ہیں لیکن مقولہ وہی رہتا ہے مقولہ کیف سرخی کے افراد بدلتے رہیں گے کہیں شدید سرخی ہوگی کہیں تھوڑی مقدار میں کہیں بہت زیادہ۔ سرخی کے افراد غیر متماہی ہو سکتے ہیں لیکن ان سب کا مقولہ کیف سرخی والا ہی رہے گا۔ گرمی کسی جگہ کم اور کسی جگہ زیادہ۔ افراد کم و بیش ہوں گے مگر مقولہ کیف گرمی والا ہر جگہ موجود ہوگا۔ اسی طرح وجود میں حرکت ہو تو وجود کے افراد بدلتے رہیں گے مگر مقولہ وجود ہر جگہ موجود ہوگا کیونکہ وجود تحقق کا نام ہے اور وہ سب میں موجود ہے۔ جب ذات اپنی صرافت سے وجود منبسط میں حرکت کرے گی تو وجود باقی رہے گا پہلے مقام پر بھی

حقیقی است فہما ورنہ تغائر اعتباری را درست باید کرد۔ مگر آنکہ می داند خودی داند۔ تغائر اعتباری خود مستلزم تحقق تغائر حقیقی است۔ اعنی تغائر اعتباری را باید کہ سوائے متغائر بالا اعتبار دو امر دیگر متغائر بالذات باشند زیرا کہ تغائر اعتباری نام تغائر اضافی باشد و حاصلش ایں باشد کہ ایں یک شخص مثلاً باضافت فرش فوق است و باضافت سقف تحت۔ بدو اعتبار دو وصف دارد و اینجا ظاہر است کہ سواء ذات بابرکات دیگرے نیست نہ یک نہ دو مگر چوں آں مقدمہ را یاد آرند کہ اطلاق وجود علی الاطلاق است و لاتناہی او در جملہ جہات تسلیم ایں لاتناہی در مرتبہ ذات کہ فوقیتش باعتبار منشائی نہ باعتبار عموم و خصوص معلوم شد نیز ضرور است ورنہ اقرار نشود

اور نئے مقام میں بھی البتہ فرق یہ ہوگا کہ ذات کے درجہ میں جو وجود ہوگا وہ قوی اور جو وجود منبسط کے درجہ میں ہوگا وہ ضعیف۔ کیونکہ پہلا وجود ذاتی اور بلا واسطہ ہے جب کہ دوسرا مخلوق بطور ابداع اور بالعرض ہے۔ لہذا یہ وجود ضعیف ہوگا۔ اس درجہ میں پہلا وجود تجلی فرما ہے۔

ایں جا کیف صدور صادر اول کہ وجود بود بوضوح پیوست وہم متحقق الخ  
صادر اول کا صدور کیسے ہوا، نیز یہ بات کہ وجود بمعنی تحقق پہلے مرتبہ میں کئی گنا زیادہ ہے یہ دونوں باتیں مذکورہ تقریر سے اچھی طرح واضح ہو جاتی ہیں کیونکہ صفات ذاتیہ غیر متناہی ہیں لہذا ہر صفت غیر متناہی ہوگی وجود غیر متناہی، علم غیر متناہی، بصارت غیر متناہی علیٰ ہذا القیاس۔ اس کی وضاحت کے لئے توہ برتوہ (تہ بہ تہ اوپر نیچے) کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے تاکہ عرض میں غیر متناہی نہ ہو جب ہر صفت ہر لحاظ سے غیر متناہی ہے تو اوپر نیچے کا کیا معنی، حجتہ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ اس اصطلاح توہ برتوہ سے مراد یہ لیتے ہیں کہ اجتماع اور اکٹھا ہونا۔ اب عبارت کا مفہوم یہ ہوگا، صفات کے شیون بے حد اکٹھی موجود ہیں آگے تک ابھی پھیلی نہیں اور باقی مواقع پر دونوں مرتبے مجمع ہیں اجتماع شیون وجود عرضی بمعنی وجود منبسط۔ یہ مرتبہ وجود بالعرض کا ہے یہ بھی موجود ہے اور وجود ذات باری تعالیٰ اس وجود منبسط میں تجلی فرما ہے۔ یہ مرتبہ وجود ذاتی کا ہے۔ دونوں مرتبے مجتمع ہیں۔

مگر بایں طور کہ ایں وقت ہم مرکز وہم اطراف او چیزے از صرافت



نماء غیر متناہی و اندراج آں در متناہی لازم آید۔ زیرا کہ وجود منبسط ناشی و صادر از ذات بحت است چنان کہ گذشت اندریں صورت ذات بابرکات با وجود وحدت و صرافت ذاتی مشتمل بر غیر متناہیہ باشد یعنی از ہر طرف کہ بنی ذات الہی غیر النہایت می رود۔ اندریں صورت اطراف و جہات ہم غیر متناہی باشند و ہم ہر طرف و ہر جہت غیر متناہی بود ورنہ آں لاتناہی و اطلاق علی الاطلاق باطل شود اندریں صورت در ہر جہت تخیل اثنیثیت را مجالے بدست آمد و وسط جہات را یکطرف و جانب دیگر را طرف دیگر قرار دادند۔ غرض از لاتناہی و ظرافت ذاتی کہ عبارت از ہمیس عدم تعین و تقدیر است اثنیثیت اعتباری پیدا شد۔ مگر ایں لاتناہی در مرتبہ

### فرودا آمدہ بعالم تقید قریب تر گشت الخ

ذات تمام ممکنات کے وجودات اور کمالات وجودیہ کا مرکزی نقطہ ہے۔ اس کائنات کی کسی بھی چیز میں جو کچھ کمالات پائے جاتے ہیں۔۔۔ ان کا منبع وہی ذات باری ہے اور جو نقائص یہاں ہیں ان کو بھی وجود وہیں سے ملتا ہے ذات ہی مرکز ہے اور ذات بحت صرافت کے درجہ میں دور تھی۔ اب وجود منبسط کے درجہ میں آنے سے عالم ممکنات کے قریب ہو گئی۔ پہلے درجہ میں انوار کی شدت اس قدر تھی کہ اس بارے میں کوئی عقل سوچ بھی نہ سکتی تھی۔ لیکن اس نئے درجہ (وجود منبسط) میں آنے سے اس کے انوار کی شدت اب عقل کی آنکھ کے نظارہ کی برداشت میں آ گئی۔ صرافت ذات بحت کے درجہ میں کسی قسم کے تقید کا خیال کرنا بھی محال تھا اب وجود منبسط میں اس کو غیر متناہی بھی کہا جاتا ہے اس کا وسط بھی فرض کیا جاتا ہے اور اطراف خواہ غیر متناہیہ ہی کیوں نہ ہوں فرض ہو جاتی ہیں۔ گویا وہی ذات جس کا عقل نظارہ تک نہیں کر سکتی تھی اب تقید عقلی لگا کر اس کا تصور و نظارہ عقلی ممکن ہو گیا اور وہ ذات صرف نظارہ کے قابل ہو گئی۔

### اکنون می باید شنید مرکز ہم چوں دیگر دوائر و کرات الخ

کسی مرکز سے غیر نہایت تک اوپر نیچے دائرے فرض کئے جاسکتے ہیں۔ سب سے چھوٹا دائرہ وہی ہوگا جو مرکز کے سب سے زیادہ قریب ہوگا۔ اور تمام اطراف سے مرکز کے

بطون ذات بآن وحدت حقیقی کہ ایمان برآں اصل ایماں است ہنجولاتناہی مبدأ سلسلہ اعداد  
اعنی واحد باعتبار کسور باشد کہ عکس آں در سلسلہ

اعداد باشد یعنی اینجا نصف از ربع اعظم است و اینجا ماخذ ربع از ماخذ نصف اعظم  
بود۔ بالجملہ چنانچہ ایں لاتناہی مصادم وحدت ذاتی عدد واحد نباشد۔ لاتناہی مرتبہ ذات باری  
معارض وحدت اصل او نبود بلکہ وحدت مذکور مصدر کثرت مرتبہ ظہور بوجہ ہمیں کثرت مرتبہ  
بطون باشد و علم مرتبہ کثرت بذریعہ ہمیں کثرت بطون متحقق شود۔ زیادہ ازیں اگر خواستہ  
خداست بمقامے دیگر گفتہ خواہد شد ایں جا ایں قدر یاد باید داشت کہ لاتناہی مذکور اگر ہست

ساتھ اس کی نسبت (فاصلہ) برابر ہوگی۔ سب دائروں کا مرکز یہی ہوگا اور اس مرکز کی  
نسبت تمام دوائر کے محیطوں کی طرف برابر ہوگی کسی قسم کی کمی بیشی کی گنجائش نہیں ہوگی۔ اب  
اگر ذات باری تعالیٰ کو مرکزی نقطہ کہہ دیا جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں کیونکہ ذات باری  
کا تعلق تمام مخلوق کے ساتھ مساوی ہے۔ باعتبار خالق ہونے کے وہ سب کا خالق ہے اور  
تمام موجودات میں وہی ایک جلوہ گر ہے اور اسی تجلی کی بدولت موجودات سے افعال کا  
صدور ہوتا ہے۔ کائنات اس وجود منبسط کے ساتھ قائم ہے اور اپنے وجود میں اس کی محتاج  
اور وجود منبسط میں ذات باری تعالیٰ جلوہ افروز ہے۔ البتہ صادرِ اوّل کا تاخر ذات باری  
سے ضروری ہے۔ جب یہ بات واضح ہوگئی کہ وجود منبسط کا مرتبہ صورت اور عکس رکھتا ہے۔  
کیونکہ یہاں تقیدات لگی ہوئی ہیں۔ اور قیودات کے لگنے کو ہی صورت کہا جاتا ہے۔ صورت  
کا مشتق منہ صیرورت ہے۔ اور صیرورت کا معنی ایک شکل بدل کر دوسری شکل میں آ جانا۔ لہذا  
یہاں صورت اور عکس ہے۔ اب اس حدیث کا مفہوم بھی واضح ہو گیا۔

خلق اللہ ادم علی صورۃ

اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا فرمایا۔ اس

صورت سے مراد یہی ہے۔

وازیں جابہ کیفیت تعلق علم خداوندی بہ معلومات خود الخ

ازیں قسم است نہ از قسم لاتناہی معروف۔ اکنون سخن دیگری باید شنید آنکہ از ہر طرف غیر متناہی باشد وسط را باطراف خود نسبت تساوی باشد ورنہ از تخیل کمی بیشی متناہی اطراف لازم آید و ایں تساوی نسبت باطراف شاہد برآں است کہ غیر متناہی را تعبیر و تفسیر در عالم متناہی بشکل دائرہ و کرہ باشد چہ وسط او اعنی مرکز بجملہ اطراف خود نسبت واحد دارد۔ اعنی از ہر طرف بعد مساوی است و تخصیص بعد از اں است کہ سطح کہ حقیقت دائرہ بمعنی سطح مدور است یا قیم و معروض آں بمعنی خط مستدیر موجود خاص است از اقسام بعد پس جائیکہ حقیقت مذکورہ یا قیم مذکور وجود خاص نباشد بلکہ وجود عام و مطلق باشد۔ حتی کہ عموم و اطلاق را ہم گنجائش نباشد۔

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ کائنات کی ساخت اللہ تعالیٰ نے اپنے قالب پر بنائی ہے تو لامحالہ کائنات باری تعالیٰ کے صفات و کمالات کا مظہر ہوگی۔ اسی وجہ سے اگر ایک چیز ایک کمال رکھتی ہے تو دوسری چیز دوسرا کمال رکھتی ہے۔ جس درجہ میں ماہیات و حقائق اشیاء ہیں وہاں دوسری چیز صرف وہی ایک ذات ہے۔ وہی اس کا علم بالمعلوم ہے خواہ معلوم واجب ہو یا ممکن۔ جیسے آئینہ چھوٹا ہو یا بڑا اس میں مقابل چیز کا عکس ضروری آئے گا و وجود منبسط کا جو حصہ کسی چیز کے وجود میں آئے گا، اس میں بھی ذات باری کی تجلی آئے گی خواہ کائنات کا مجموعی حصہ ہو فلکیات یا افلاک کا مجموعہ ہو زمینیات اور زمین کا مجموعہ ہو یا ایک ذرہ۔ سب میں جو وجود منبسط کا حصہ ہوگا وہاں تجلی ہوگی۔ جیسے سورج کی شکل و صورت چھوٹے بڑے آئینہ میں ایک ہی ہوگی اور چھوٹی بڑی صورتیں اور عکس سورج ہی کے ہوں گے صورتوں میں تعدد نہیں ہوگا ورنہ سورج میں تعدد لازم آئے گا۔ حالانکہ سورج ایک ہی ہے تعدد اگر ہے تو صرف مظاہر میں ہے کہ سورج کے مقابل رکھے ہوئے آئینے متعدد ہیں۔

آرے بوجہ تفاوت مادہ و ذی صورت در لوازم مادہ الخ

البتہ اتنی بات ضروری ہے کہ ذی صورت جو مادہ ہی ہے اس کے بدلنے اور تخلف (پیچھے رہ جانے) سے لوازمات میں اختلاف ضروری ہے اگر ایک حقیقت دوسری کے ساتھ مختلف ہے اور تباہن والی نسبت رکھتی ہے تو ان کے لوازم بھی ایک دوسرے کے خلاف ہوں

آنجا اس تخصیص بیکار باشد بلکہ مجموع الوجوہ نسبت تساوی باشد۔ اکنون بشنویہ حال ذات بابرکات ہمیں است تا آنکہ عموم و اطلاق رانیز آنجا رسائی نیست زیرا کہ اس دو مفہوم از اضافیات اند در مقابل آنها مفہوم دیگر اگر موجود نباشد تحقق اس مفہوم ہم معلوم و پیدا است کہ ذات وحدہ لاشریک لہ کہ منشاء وجود است در برابر خود مقابلے چہ دارد و وجود کہ از و ناشی است آں ہم از اس شرک برتر است۔

نظر بریں اطراف را بوسط خود و وسط را باطراف بہمہ نبج نسبت واحد باشد و ہجوم کزو محیط دائرہ و کرہ رخ وسط ذات باطراف و توجہ اطراف بمرکز باشد خط محیط دائرہ و سطح محیط کرہ

گے مثلاً مادہ سے مراد انسانی حقیقت ہے نہ گوشت پوست اور ہڈیاں۔ تو انسانی حقیقت اور گھوڑے گدھے کی حقیقتوں میں اختلاف ہے اسی لئے ان کے لوازمات بھی کتنے مختلف ہیں مگر انسان کے افراد باہم مختلف ہونے کے باوجود ہر فرد پر انسان ہی بولا جاتا ہے۔ یہی حال دیگر چیزوں کا ہے گھوڑے اور گدھے کے افراد کتنے ہی مختلف کیوں نہ نظر آئیں رنگ، صورت، قد کاٹھ وغیرہ میں لیکن ان پر اطلاق گھوڑے اور گدھے کا ہی ہوگا۔ کیونکہ ان افراد کی حقیقت ایک ہی ہے۔ حقیقت کا اطلاق سب پر برابر ہوگا۔ اور درجہ بدرجہ حقائق اپنے افراد پر صادق آئیں گے، انسان، حیوان، جسم ناطق، جسم مطلق، جوہر اور سب سے اوپر وجود منبسط اس کا اطلاق سب پر ہوگا۔ اور اس کے لوازمات بھی تمام کائنات میں پائے جائیں گے۔ اس کو تکثر انقاسی کہتے ہیں۔ اور ایک تکثر الطباعی ہے۔ جس کی مثال حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے ملکہ برطانیہ کی تصویر والے روپیہ سے پیش کی ہے کہ اس دور میں چاندی کا سکہ ہوتا تھا اور اس پر ملکہ برطانیہ کی تصویر کندہ ہوتی تھی۔ اب تصویر ایک ہی ہے جب کہ روپے متعدد ہیں۔ یہی حال آج کل کسی بھی تصویر والے نوٹ یا سکے کا ہے کہ تصویر ایک ہی ہوتی ہے۔ لیکن نوٹ یا سکے متعدد ہوتے ہیں۔ اسی طرح کوئی ایک شکل مثلاً مستطیل کی شکل متعدد کاغذات پر بنانا۔ تو شکل مستطیل ایک ہی ہوگی۔ اور کاغذ متعدد ہوں گے۔ تکثر کا ایک اور قسم بھی ہے۔ تکثر تکسیری کہ کسر کے بعد اجزاء پر کل والا نام نہ بولا جاسکے۔ جیسے دائرہ کی شکل اگر اس کا اکا، حصہ کاٹ

ہیں چہ ساں بر مرکز افتاں است ہمہ تن رو بایں طرف دارد و نظر بریں اطراف را در ما نحن فیہ بجانب وسط ہم چنین اقبال و توجہ باشد و نیز تلاقی تی ہمہ نسبت در وسط ضرور باشد بایں اندراج و اندراج کہ یکے برد گیرے تو بر توافقادہ وسط از اطراف کہ تفرید محض و صرافت تحت دارند متمیز شود و صورتے جدا گانہ پیدا کند۔ لیکن چنانکہ پیشتر بوجہ لاتناہی بحیثیت ذباب الی غیر النہایت ہمہ توجہ وسط باطراف بود بتولد نسبت در میان وسط و اطراف را وجہ و حرکت بجانب داخل و وسط پیدا شد۔ ایں حرکت توجہ را بر مرکز رسیدہ اگر مبدل بسکون ندانند بلکہ ازاں گذرانیدہ بطرف مقابل برند و ہم چنین ازاں طرف بایں آیند و حرکت متقابلہ یکے بر

دیا جائے تو اب اسے دائرہ نہیں کہا جائے گا۔ اگر محیط کا ایک حصہ کاٹ دیا جائے تو اسے محیط نہیں کہا جاتا بلکہ اس کا نام قوس ہو جائے گا علیٰ ہذا القیاس۔ اگر مثلث کا ایک کونہ الگ کر دیا جائے تو اسے مثلث نہیں کہا جائے گا بلکہ وہ اب زاویہ کہلائے گا۔

ما اصلی مادہ را کلی طبعی نام نہیم و صورت آنرا کلی جنسی الخ

یہاں سے حضرت تانو توئی رحمۃ اللہ علیہ واضح طور پر یہ فرماتے ہیں کہ وجود منبسط مادہ اور کلی طبعی ہے کیونکہ ممکن ہونے کی بناء پر تکثر کو قبول کر سکتا ہے بخلاف صورت کے۔ وہ ذات باری کا عکس ہے اور تکثر سے مبرا ہے صرف مرایا (آئینے) میں تکثر ہے صورت ایک ہی ہے جو وجود منبسط غیر متناہی میں جلوہ افروز ہے اور جہاں جہاں وجود منبسط کے حصص جائیں گے ان تمام موجودات میں یہی صورت جلوہ گر ہوگی اس میں تعدد نہیں۔ وجود منبسط چونکہ تمام ممکنات میں پایا جاتا ہے۔ اس لئے اس کے لوازم ذات بھی تمام ممکنات میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن ذات کا ممکنات کے ساتھ اتحاد نہیں اس لئے اس کے لوازم بھی ممکنات میں نہیں پائے جاتے۔ ذات باری کے ساتھ ہی مخصوص رہیں گے۔ البتہ اُن کے عکس بواسطہ وجود منبسط تمام ممکنات میں جلوہ گر ہوں گے۔

جب یہ امر ثابت ہو گیا۔ کہ صورت قابل انقسام نہیں۔ صورت کے اندر وحدت ہی ہے تو یہ چھوٹا بڑا ہونا بلکہ سرخ و سبز ہونا وغیرہ کمیات و کیفیات و دیگر مقولوں سے صورت

دیگرے افتد علاوہ تحقق مرکز دائرہ یا کرہ دیگر در خیال پیدا آید و تمثال ذات و عکس آں نمود ار شود آنچه آں طرف بود بوجہ حرکت منعکس شدہ ایں طرف آمد و آنچه ایں طرف بود آں طرف رفت و ظاہر است کہ عکس و تمثال ہمیں را گویند و الطباع و انعکاس ہمیں باشد و اولیں مصداق از مصداق ہو الاول والاخر والظاهر والباطن پدیدار آید۔ چوں ایں حرکت اولیں حرکت است کہ بظہور آمد و در حرکت صدر در باشد حاصل ایں حرکت را صادر اول باید گفت۔ و چوں ایں حرکت من ذات الی ذات فی ذاتہ باشد چنانچہ ظاہر است چہ وسط و طرف ہمہ یک شیء واحد است اختلاف ماہیت نیست لازم آید کہ دریں حرکت ہر چہ بر متحرک آید ہمیں وجود و تحقق

پاک ہوگی یہ سب عوارضات مادہ ہیں اور وجود منبسط کو عارض ہوتے ہیں۔ انسان، حیوان، نباتات، جمادات ان میں یہی مادہ فٹ ہوتا ہے اور بظاہر یہ چیزیں صورت سے نظر آتی ہیں۔ مگر یہ سب عوارضات مادہ ہیں۔

پس عظمت واجب و حقارت ممکن و کبریائی واجب و صغیر ممکن مانع نزول نہ بود الخ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ممکنات میں صرف عکس و صورت ذات باری ہوتی ہے جس کو تجلی سے تعبیر کیا جاتا ہے تو اب یہ استبعاد ختم ہو گیا کہ اتنی ذات ممکنات میں کیسے نزول کر سکتی ہے جب کہ ذات واجب اور یہ ممکن وہ ذات عظیم اور یہ ممکن حقیر۔ کیونکہ استبعاد تب ہوتا جب یہ کہا جاتا کہ ذات باری خود ممکنات میں آکر ان کے ساتھ متحد ہوتی ہے۔ یہاں تو متحد ہونے والا صرف وجود منبسط ہے اب صورت آدم علیہ السلام اللہ ہی کی صورت ہے اور لوازم نفس صورت بھی وہی ہیں۔ البتہ لوازم وجود و قدم یہاں نہیں پائے جائیں گے اور لوازم امکانی مثلاً حدوث، زمان، مکان سب اس کو عارض ہوں گے۔ اس سے تعدد ثابت کرنا درست نہیں کہ یہاں لوازم صورت نہیں اور امکان کے لوازم سب موجود ہیں۔ لہذا یہاں صورت اور ہو اور اصل صورت اور ہو۔ جب بالذات اور بالعرض پر غور کریں گے تو یہ تعدد والا اعتراض خود بخود ذہن سے ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ بات پہلے واضح کی جا چکی ہے کہ اصل اگر ہو ہو یہاں آتا تو اس کے لوازم بھی یہاں آتے مگر یہاں تو اس کی صورت کا عکس اور پرتو

باشد زیرا کہ وقت حرکت عروض افراد آں مقولہ ضرور است کہ در اں مقولہ حرکت بود متحرک فیہ ہمیں ذات بحت است کہ ہستی بحت است چیزے پیش نیست۔ لیکن ہرچہ بالعرض آید بہ نسبت بالذات ضعیف باشد اندریں صورت ایں عارض اول وجود باشد مگر ضعیف از وجود ذات اینجا کیفیت صدور صادر اول کہ وجود بود بوضوح پیوست وہم تحقق گردید کہ محل مرکز در غایت تحقق و شغلاں وجود باشد۔ چہ عوارض معلومہ غیر متناہیہ تو بر توافادہ اند و در باقی مواقع فقط اجتماع دو مرتبہ باشد۔ مگر بہر طور ایں وقت ہم مرکز وہم اطراف او چیزے از صرافت فرود آمدہ بعالم تعید قریب تر گشت چہ در تعید و تعین ہمیں اجتماع باشد و اطلاق و بساطت برہم شود۔

ہے۔ لوازم تو اصل صورت کے ساتھ رہتے ہیں وہ دوسری جگہ منتقل نہیں ہوتے۔

انکوں باز پس می رویم وہ عرض می کنم الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ایک بار پھر گزشتہ سطور میں واضح اور ثابت شدہ امور کا اعادہ فرماتے ہیں۔ کہ وجود منبسط میں مندرجہ ذیل نسبتیں پائی جاتی ہیں۔

(۱) وجود منبسط کی ایک نسبت ذات باری کے ساتھ غیر متناہی والی ہے۔ کہ وجود منبسط غیر متناہی ہے۔

(۲) دوسری نسبت غیر مادی والی ہے۔ کہ وجود منبسط غیر مادی ہے۔

(۳) تیسری نسبت عدم قبول فرق والتیام والی ہے کہ وجود منبسط فرق والتیام کو قبول نہیں کرتا۔

(۴) تمام اشیاء اپنے وجود میں اس وجود منبسط کی محتاج ہیں اور یہ اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہیں۔

(۵) پانچویں نسبت یہ ہے کہ یہ غیر متناہی مادی بھی ہے اور شفاف بھی۔ اس میں مقابل چیز کا عکس اُتر سکتا ہے۔

(۶) چھٹی نسبت یہ ہے کہ یہ ایک دوسرے کے مقابل ہیں۔ کیونکہ ذات باری

بایں سبب ازاں لطافت کہ بود تنزل فرمود و ازاں شدت ظہور کہ موجب اضمحلال دیگر ظاہرات و مستنیرات اعنی صفات و مانع حصول صورت بود بانحطاط آمدہ درخور نظارہ دیدار شد اکنون می باید شنید کہ مرکز ہچود دیگر دوائر و کرات صغار کہ از مرکز گرفته تا محیط متخیل و متوہم توان شد بہر صورت محیط باشد زیرا کہ صغیر ترین کرہ و دائرہ کہ مرکز متوہم می توان شد آنست کہ ملاصق و متصل مرکز باشد و ظاہر است کہ اندرین صورت آن صغیر ترین دائرہ یا کرہ ہی مرکز باشد جوف و بس۔ نظر برین ایں دائرہ کہ بر بالا مرکز توہم توان کرد بر شکل محیط باشد بایں لحاظ اگر گوئیم کہ نقطہ جامع النسب کہ بحرکت اطراف در ذات بسیط غیر متناہی پیدا شد صورت

واجب ہے اور وجود منبسط ممکن ہے۔ امکان کی وجہ سے اس میں عدم ہے۔ درمیان میں کوئی چیز حائل نہیں اس لئے کہ ابھی تک کوئی شے موجود ہی نہیں تو حائل کیسے ہو اس میں عکس واجب آئے گا اور یہ عکس و صورت تعین اول ہوگا۔

اس کو دو اعتبار سے دیکھا جائے گا اس میں انتقال ایک حالت سے دوسری حالت تک۔ اگر اس کا لحاظ کرو تو یہ صورت کہلائے گی۔ اگر دونوں کا تمیز اور تشخیص الگ الگ کیا جائے تو ایک میں صرافت محضہ ہے۔ کسی قسم کی قید یہاں نہیں۔ یہ ذات باری ہے اور اگر قیود کا اعتبار کریں تو یہ وجود منبسط ہے۔

اس کی ایک اور تعبیر بھی ہو سکتی ہے کہ صورت کا اندرونی اور داخلی حصہ اگر اس کا لحاظ کیا جائے تو یہ داخل نہیں بدلتا اور خارج صورت صورت بدلتا ہے۔ اب یہ داخل اور خارج کا لحاظ کرنے سے ایک تعین لگ گیا۔ اس تعین کا نام ہی علم ہے۔ علم میں انکشاف ہوتا ہے اور تمیز کا نام علم ہے۔ علم میں ایک چیز کی تمیز دوسری چیز سے ہوتی ہے۔

وانکشاف ہمیں تمیز یکے از دیگرے و انفعال ازاں است الخ

انسانی قوت مدرکہ کو قوتہ درّاکہ یا کاشفہ اس وقت کہا جائے گا جب کسی چیز کی صورت اس میں منقش ہو کر اس کو درّاکہ کاشفہ یا متورہ کردے۔ انسان کی ذہنی قوت کا یہ حال ہے تو ذات باری تعالیٰ خود کشف خود درک ہے اور خ ۱۰۔ نے آپ کے سامنے موجود ہے وہاں



ذات است غلط نبود۔ چہ ایں تجدد کہ دانستی مستلزم صیورت اعنی انتقال من حال الی حال است و میدانی کہ صورت از ہمیں صیورت مشتق است و اطلاق صورت جائے کہ باشد باعتبار ہمیں صیورت آرے ایں قدر مسلم کہ ایں تجدد و صیورت ذاتی است نہ زمانی تقدم و تاخر ذاتی صحیح ایں اطلاق است نہ تقدم و تاخر زمانی۔ غرض چوں ایں صورت اولیں صورت است و در ذات و ایں صورت توسط حقیقتے دیگر موجب انتساب نیست ایں صورت را صورت اللہ اگر گویند بجا است ازیں جا معنی خلق اللہ آدم علی صورتہ باید دریافت۔ و ازیں جا بہ کیفیت تعلق علم خداوندی بہ معلومات خود خواہ واجبات باشند۔ یا ممکنات می توان رسید یعنی

انکشاف کے لئے کسی اور چیز کے انتظار کا کیا معنی اس لئے یہ تسلیم کرنا ضروری ہے کہ ذات باری تعالیٰ کو اپنا انکشاف تام حاصل ہے۔ نیز وہاں غور، ارادہ و ازل سے موجود ہے لہذا تمام کائنات کی ماہیات اور حقائق بھی یہی ذات باری تعالیٰ ہے اور کوئی چیز نہیں لہذا اس کو جس نام سے موسوم کریں درست اور صحیح ہے۔ تعین اول کہیں، تعین علمی کے نام سے پکاریں یا تعین حتمی مانیں سبھی صحیح ہیں۔

چہ در حب و عشق ہمیں اقبال و توجہ ذی ادراک بردیگراں باشد الخ  
کیونکہ محبت میں اور کیا ہے جس کے ساتھ محبت ہوتی ہے ہمہ تن اور ہمہ وقت توجہ اسی طرف رہتی ہے اس توجہ کا نام حب، محبت اور عشق ہے یہاں بھی یہی صورت حال ہے۔ تعین اور تعقید کی وجہ سے ذات باری کی توجہ اپنی ذات ہی کی طرف ہوگی اور دوسری کوئی چیز نہیں ہے کہ اس کی طرف توجہ ہو۔ اس لئے تعین حتمی کہنا بجا ہے۔

بقدم حب و صورت بر علم اگر اقرار کنیم دور از عقل نباشد الخ  
اگر علم سے پہلے حب و صورت کوئی کہے (مانے) تو یہ کہنا بھی بجا ہوگا اس لئے کہ اگر حیات حقیقت پر غور کیا جائے تو مآل یہی نکلے گا جو سبب و ذریعہ علم و ادراک بنے اس سے کوئی دوسرا تعین حاصل نہیں ہو سکتا۔ جو علم و ادراک کا مبائن ہو اور علم میں توجہ خود بخود ماخوذ ہے۔ مذکورہ تعبیر میں کوئی نقص اور قباحہ نہیں کیونکہ علم سے پہلے اگر کسی چیز کی ضرورت ہے تو وہ

ممکنات را بر قالب ذات و صفات خود ساختہ اند۔ و ازیں جا است کہ ممکنے مظہر کمالے است و دیگر مظہر کمال دیگر۔ یعنی چنانکہ عکس آفتاب در آئینہ کہ بر شکل آفتاب باشد، همچو آفتاب بر قدر تحقق و ثبوت خود مظہر نورمی باشد و ازینجا است کہ اجسام متقابلہ باں منور شوند، ہمیں طور عکوس ذات و صفات مظہر ہماں کمالات باشد کہ در اصل است۔ ارے بوجہ تفاوت مادہ و ذی صورت در لوازم مادہ و ذی صورت تفاوت ضروری است۔ مگر غرضم از مادہ درینجا فقط ہمیں ذی صورت است ہرچہ باشد نہ اجزاء جسمانی و وجہ ایں ظہور کمالات و آں تفاوت لوازم مادہ و اصل ایں است کہ تکثر بدو قسم است یکے تکثر انقاسی دوم تکثر الطباعی جائے کہ ایں است

صرف حیات ہے کیونکہ حیات کے بغیر علم ناممکن ہے۔ جب حیات ہی علم و ادراک میں ماخوذ ہے تو علم سے محبت پہلے ہو گئی اب اسی حیات کو بوجہ انکشاف صورت علم کہہ دیتے ہیں ورنہ یہ وہی حیات ہے۔ اس انکشاف کی وجہ سے علم قوت سے فعل کی طرف اتر آیا۔ حیات کے اسی تعین کو اس توجہ الی صورت اور انکشاف کی وجہ سے حُب کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

آرے در حیات و حُب فرقتے باریک است الخ

صفات اضافیہ میں کبھی ایک طرف اس کا اتصال مان کر دوسری طرف سے اس کی نسبت منقطع کر دیتے ہیں۔ اس وقت وہ صفت اتصال والی طرف میں صفت لازمہ ہوگی۔ اور کبھی اس کا اتصال ایک طرف کے ساتھ مان کر دوسری طرف کا نہ اتصال اعتبار کرتے ہیں نہ انقطاع۔ جیسا کہ نور ایک جانب سے دوسری جانب انتقال پذیر نہ ہو تو منور (روشن کرنے والا) کی یہ صفت لازمہ ہوگی۔ اور اگر مفعول پر صرف نور کے وقوع کا اعتبار کیا جائے تو اس وقت یہ منور (روشن ہونے والا) کی صفت لازمہ ہوگی۔ جب یہ قانون ذہن نشین ہو گیا تو اب مذکورہ مسئلے کی وضاحت ملاحظہ ہو۔ حیوۃ میں قطع نسبت و تعلق طرف صرف انکشاف اور اقتضاء کا لحاظ صرف ایک طرف کر تو یہ حیوۃ ہے اور اگر تعلق نہ کر تو یہ ارادہ اور حُب ہوگی اس طرح حیوۃ صفت لازمہ ہوگی اور دوسری دو صفتیں متعدی ہوں گی۔

بالجملہ حیوۃ را نظر بمعین علمی است الخ

آں نباشد و در موضعی کہ آں است ایں نبود۔ شرح ایں عقدہ اگر مطلوب است می باید شنید کہ مرادم از تکثر انقسامی ایں ست کہ بعد تکسیر و پارہ پارہ کردن اطلاق اسمیکہ بہر اصل موضوع بود درست باشد مثلاً آب را اگر قطرہ قطرہ گردانند باز ہم اطلاق آب ہاں ساں درست است کہ بود و غرض ہم از عدم ایں تکثر ایں است کہ اصل را بشکنند باز اطلاق اسم اڈل نتوانند مثلاً شکل مثلث و مربع و دائرہ وغیرہ یعنی ایں ہیئت را قطع نظر از سطح برونی و درونی اگر بشکنند و پارہ پارہ کنند اطلاق ایں اسماء درست نبود چنانچہ ظاہر است۔ اگر دائرہ یعنی خط مستدیر را کہ خالی از سطح باشد بشکنند باقی را قوس گویند نہ دائرہ و ہم چنین خطوط ثلاثیہ یا رباعیہ متلاقیہ را شکل مثلث و

جولوگ تعین علمی کو تعین حیاة سے پہلے مانتے ہیں۔ ان کی نظر اس امر پر ہے کہ حیاة مرکب ہے علم و ارادہ سے۔ اور جولوگ اس کی ترکیب پر نظر رکھتے ہیں تو ان کو علم مقدم ماننا چاہئے کیونکہ مرکب اپنے اجزاء سے مؤخر ہوتا ہے۔ اجزاء اس پر مقدم ہوتے ہیں۔ مگر صوفیائے کرام کی اپنی الگ اصطلاحات ہیں۔ جو علم کو حیوۃ کے بعد مانتے ہیں وہ علم بمعنی مصدری لیتے ہیں یا مرتبہ فعلیت مراد لیتے ہیں اور یہ دونوں امر حیوۃ کے بعد ہوتے ہیں کیونکہ یہ مرتبہ معلوم کے ساتھ علم کے تعلق کے بعد پیدا ہوتا ہے۔

انکوں دیگر باید شنید کہ چوں حیاة را حاصل ترکیب الخ

جب حیات مرکب ہے۔ اس کی ایک جزو علم اور دوسری اقتضاء ہے۔ اب علم کو اصل اور اقتضاء کو اس کے تابع شمار کیا جائے گا یا اس کا عکس۔ پہلی صورت میں اگر مفعول کی نسبت سے آزاد اعتبار کریں اور اس کو عالم کہیں تو یہ صورت حقیقت کے قریب ہوگی اور اقتضاء کو ارادہ کہو اور مراد (جس کا ارادہ کیا جائے) سے اس کی نسبت قطع نہ کرو تو اس کو ارادہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا اب اس بحث کا ما حاصل یہ ہے کہ ارادہ اس حرکت کا نام ہے جو صادر ہو کر کسی دوسری چیز پر وقوع پذیر ہو جائے اور اس کی ایک شکل و صورت مذکور بن گئی۔ جس کا ذکر ہو چکا ہے۔

ہمیں طور احاطہ آں صورت اگر بقضہ تعبیر کنیم درست باشد الخ

اسی طرح صورت ہمیشہ ذی صورت کو محیط ہوتی ہے۔ اگر اس احاطہ صورت کی تعبیر

مربع است اگر بشکند مثلث ماند نہ مربع بلکہ زاویہ یا خط باقی ماند غرضم از تکرر الطباعی این است کہ یک شکل واحد در مواقع متعدده و مراد باء مختلفہ و مظاہر متنوعہ ظہور کند مثلاً دائرہ یا مربع در آئینہ منطبع می توان شد و در سطوح متعدہ ایک شکل را نقش توان بست۔ شکل ملکہ بر رویہ منقش است بر جاہوں است کہ بر چہرہ بلکہ عارض است مگر چناں کہ دریں اشکال ایں تکرر اوست آں نیست۔ ہم چنین در موارد تکرر انقسامی تکرر الطباعی نباشد فقط تکرر انقسامی بود یعنی مادہ واحد در مواضع متعدده در یک وقت نتوان برد چنانچہ بدیہی است۔ آری اجزاء مادہ ہم ہماں شکل دارند کہ شکل مادہ باشد و ازیں جاست کہ بعد تقسیم ہم اطلاق مقسم درست

ہم قبضہ سے کریں اور یوں کہیں کہ صورت نے ذی صورت کو قبضہ میں لے رکھا ہے تو یہ کہنا بجا اور درست ہوگا، خلاصہ کلام یہ ہوا کہ علم کو حیاۃ کہنا اور اقتضاء کو ارادہ سے تعبیر کرنا نیز احاطہ کو قبضہ کا نام دینا یہ سب اصطلاحات درست اور صحیح ہیں اور اسی قبضہ کا نام قدرت ہے۔ کیونکہ کسی چیز کے علم کے بعد ارادہ ہوتا ہے، علم و ارادہ کے درمیانی ملتفتی میں مشیت ہے۔ مشیت کا تعلق حیاۃ و ارادہ کے ساتھ تو بے شمار ہے کہ ارادہ میں حرکت ضروری ہے تاکہ صدور کے بعد وقوع ہو، حیاۃ میں علم و ادراک ضروری ہے جب کہ مشیت میں نہ حرکت ضروری ہے اور نہ ہی علم۔ بلکہ ملتفتی علم و ارادہ کے درمیان مشیت ہوگی۔ اب ارادہ و مشیت و قدرت جمع کر کے علم پر لگا دو تو کلام حاصل ہوگی یعنی علم کے بعد مشیت و ارادہ کے بعد قدرت اور اس کے بعد اظہار مافی الضمیر کا وقت آجاتا ہے جس سے کلام کی صفت فعلیت کے درجہ میں آجاتی ہے۔ اگر علم و ارادہ و قدرت کو جمع کر کے صادرِ اول یا وجود کے ساتھ ملایا جائے تو تکوین والی صفت حاصل ہو جائے گی۔

ایں ترتیب کہ فلاں صفت را اصل و موصوف قرار دہند و فلاں را تابع و وصف و

فلاں صفت را بر فلاں افگندہ را بر فلاں صحیح نباشد الخ

اللہ تعالیٰ کی صفات میں ترتیب قائم کرنا کہ فلاں صفت اصل ہے اور فلاں صفت اس کے تابع اور وصف ہے اور اسی طرح یہ کہنا کہ فلاں صفت کے ساتھ ملاؤ تو فلاں صفت حاصل

باشد یعنی صورت مقسم بوجہ قبول تکثر الطباعی بر اجزاء و اقسام ہم عارض شود۔ ماصل مادہ را کلی طبعی نام می نہیم و صورت آنرا کلی جنسی و وجہ تسمیہ خود ظاہر است چہ کلیت کہ مفادش تکثر باشد در کلی طبعی بالطبع باشد و در کلی جنسی بالعرض از تعدد مرایا و مناظر تعدد بالعرض بادلحق و عارض شود ورنہ فی حد ذاتہ ہماں واحد است کہ بود۔ و ازیں جاست کہ تصویر در دلالت بر صورت صاحب صورت کوتاہی نمی کند اگر تعدد در ذات صورت بودے در تصویر و صورت صاحب تصویر تباہن محض بودے و تغائر تحت و بایں وجہ الطباق کہ مدار دلالت بر آن است یک لخت مفقودی شد بالجملہ اینجا تکثر در ذات کلی نباشد در مرایا و مظاہر باشد و ایں کوتاہی و کلانی در صغرو

ہوگی۔ یہ واقعی اور نفس الامری چیز نہیں کہلائے گی کیونکہ تمام صفات دفعۃً مجموعۃً بلا تقدم تاخر حاصل ہیں اور جب تک تقدم و تاخر کا اعتبار نہ ہو اصل و فرع کے تعین کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ بات کہ فلاں صفت کے ساتھ ملاؤ تو فلاں صفت حاصل اور موجود ہو جائے گی اس وقت واقعہ اور نفس الامر کے مطابق ہوگی جب تقدم تاخر ہو جب تقدم تاخر نہیں تو یہ کہنا بھی نفس الامری نہیں۔ لہذا یہ ترتیب جو صوفیائے کرام بیان کرتے ہیں۔ قیاسی اور انتزاعی چیز ہے۔ اس لئے کہیں تعین اول کہیں وجود باری، کہیں علم باری اور کہیں نقطہ حب قرار دیا گیا ہے۔ اگر نفس الامری بات ہوتی تو ایک متعین چیز ہوتی۔ اسی اختلاف سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ یہ قیاسی چیزیں ہیں جن میں اختلاف کی گنجائش ہے لیکن اختلاف کے باوجود اصل مقصد میں کوئی اختلاف نہیں نہ ہی اس اختلاف کا اصل مقصد پر کوئی اثر پڑتا ہے کیونکہ اصل ذات باری تعالیٰ کے لئے اثبات صفات ہے۔ وہ بھی لوگ بلا اختلاف مانتے ہیں اور یہ بھی بلا اختلاف تسلیم کرتے ہیں کہ بغیر تقدم تاخر یک وقت مجموعۃً دفعۃً موجود ہیں۔

زیرانکہ چنانکہ معلوم صورت بدست آمد علم بمعنی ماہ العلم و ماہ الکشف

والانکشاف نیز ہمیں صورت باشد۔ الخ

حجتہ الاسلام یہاں سے علم والی صفت کی تفصیل بیان کر رہے ہیں۔ کہ معلوم کی صورت جہاں آئے گی وہی علم کی صورت بھی ہوگی۔ کیونکہ ماہ العلم و ماہ الکشف وہی صورت

کبر در مریا و مظاہر بودند در ظاہر مری مگر مظاہر و مریا با تعدد و تباہن بوجہ وحدت صورت متجانس یک دیگر باشند و در کلی طبعی قابلیت تکثر خود در ذات او بود۔ اندریں صورت مادہ کلی طبعی باشد۔ و صورت کلی جنسی۔ آں قابل الطباع نیست کہ لوازم آں ہمراہ روند۔ ایں قابل الطباع است لوازم آں بالضرور در ہمراہ باشند۔ چون ازیں اشارہ معلوم شد کہ صورت قابل انقسام نیست از صغر و کبر و کلانی و کوتاہی بلکہ از سبزی و سرخی و غیرہ الوان ہم منزہ باشد ایں ہمہ از عوارض مادہ باشند گو در بادی النظر از اوصاف و لوازم صورت معلوم شوند پس عظمت واجب و حقارت ممکن و کبریائی واجب و صغر ممکن مانع نزول نبود نہ تخلف لوازم و وجوب و ظہور لوازم

ہے یہاں علم اور معلوم ایک ہی ہیں علیحدہ علیحدہ چیزیں نہیں۔ مسئلہ کی وضاحت اس مثال سے ہوتی ہے۔ سورج کی روشنی جب کسی رنگ و شکل پر پڑتی ہے تو اس رنگ و شکل کی صورت روشنی کی نجلی سطح پر پیوست ہو جائے گی۔ صرف فرق یہ ہوگا کہ اصل رنگ و شکل میں تو صرف اتنا ہوگا کہ اصلی شکل جو معلوم کے ساتھ قائم ہے اس میں جہاں ابھار ہے اس روشنی والی شکل میں وہاں گہراؤ ہوگا اور اصلی شکل میں جہاں گہراؤ ہوگا وہاں روشنی والی شکل میں ابھار ہوگا۔ جیسا کہ قالب اور سانچے میں جہاں جہاں اور جیسا گہراؤ ہوگا وہاں ویسا ہی مقلوب میں ابھار ہوگا۔ اور جہاں قالب میں ابھار ہوگا وہاں مقلوب میں گہراؤ ہوگا اس کو فرق ظہور و بطون کہتے ہیں اور فرق ظہور و بطون صورت میں نہیں بلکہ معروض صورت میں ہے۔ خواہ وہ معروض کوئی بھی ہو۔

پس چنانکہ معلوم را دو صورت است یکے اصغر کہ ہماں تعین مرکزی است الخ

معلوم کی دو صورتیں ہیں ایک وہ صورت جو کہ ذات باری کی طرف سے صادر ہو کر صادر اول یا وجود منبسط میں جلوہ گر ہوتی ہے یہ صغیر ہوگی کیونکہ وجود منبسط امکان کی بنا پر قابل تجزی ہے اسی وجہ سے یہ دوسرے ممکنات کے ساتھ متحد بھی ہے بخلاف ذات باری کے وہاں یہی صورت غیر متناہی ہے کیونکہ ذات باری کات قابل تجزی نہیں بسیط محض ہے اس طرح علم مایہ العلم والکشف بھی درجہ وجود منبسط میں محدود ہوگا۔ لیکن درجہ ذات باری تعالیٰ میں غیر متناہی۔ اس سے تمام صفات باری کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ کہ جب وہ صفات

امکاں دلیل عدم الطباق واتحاد صورتیں بود اندریں صورت صورت آدم علیہ السلام ہماں صورت اللہ بود ولوازم نفس صورت ہم ہماں آرے لوازم وجوب از قدم وغناء و ذاتیت وغیرہ متخلف گردند ولوازم امکاں از حدوث وزماں ومکاں ہمہ عارض شوند۔ اکنوں باز پس میر ویم و عرض می کنیم ایں تعینی کہ در تحقق ایں صورت بکار آمد آؤلین است پس اگر باعتبار انتقال من حال الی حال گیرند صورت باشد چنان کہ عرض کردہ ام و اگر باعتبار تمیز مادتن اعنی داخل صورت و خارج آں گیرند ہمیں تعین موجب حصول علم بود چہ سرمایہ علم و انکشاف ہمیں تمیز یکے از دیگرے و انفعال آں ازاں است کہ بحصول صورت در قوت دراکہ اعنی مادہ مدرکہ

ممکنات میں جلوہ گر ہوں گی تو متناہی اور محدود ہوں گی اور ذات باری میں وہی صفات غیر متناہی اور غیر محدود ہوں گی جیسا کہ کلام باری عز اسمہ جب حروف و صوت کی شکل میں جلوہ افروز ہوگی تو متناہی ہوگی اور ذات باری کے درجہ میں غیر متناہی، یہی حال وجود، سمع، بصر، قدرت اور حیوۃ وغیرہ صفات کا ہے۔ جب تک کسی ممکن میں جلوہ گر نہیں۔ تو درجہ ذات باری میں غیر متناہی ہیں۔ اور جب کسی ممکن میں جلوہ افروز ہوں گی تو متناہی ہوں گی البتہ وجود دوسرے ممکنات میں آکر محدود ہوگا۔ مگر وجود منبسط چونکہ غیر متناہی ہے اس لئے وہاں تجلی وجود باری میں بھی غیر متناہی ہوگی۔

حاصل کلام یہ ہے علم بمعنی صورت اور علم بمعنی مابہ الانکشاف کے دو مرتبے ہیں ایک مرتبہ صغیر اور متناہی۔ جب کہ دوسرا مرتبہ غیر متناہی۔ اور دوسرے مرتبہ میں علم عین معلوم اور معلوم عین علم ہے۔

باز ایں صورت بانضمام قیود دیگر کہ بوجہ ظہور صفات باقیہ ضرور است برنگ صور غیر متناہیہ جلو، خواہد نمود الخ

حجتہ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے صفات باری تعالیٰ کی بحث کو اس قدر سلیس اور عمدہ پیرایہ میں بیان فرمایا ہے کہ اس کا مطالعہ کر لینے کے بعد حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب خیر کثیر کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے بلکہ اس کی افادیت کا صحیح اندازہ بھی ہو جاتا ہے کہ

کاشفہ منورہ باشد و پیدا است کہ ذات بابرکات دریں کمال چہ قدر کمال دارد نظر بریں ایں تعین را اگر تعین علمی و تعین اول گویند بجا است و از آنجا کہ موجب ظہور ایں تعین و تقید اقبال ذات بر ذات آمدہ اگر ہمیں یقین را تعین حتی گویند زیبا است۔ چہ در حُب و عشق ہمیں اقبال و توجہ ذی ادراک بردیگراں باشد و بتقدم حُب و صورت بر علم اگر اقرار کنیم دُور از عقل نباشد زیرا کہ پس از تحلیل حیوۃ و تنقیر حقیقت اوزیادہ ازیں اقتضاء و خواہش کہ مفاد حُب و عشق و اقبال و توجہ ذی ادراک بردیگراں باشد چیزے نمی برآید۔ لیکن ایں ہم ظاہر است کہ ایں اقتضاء قبل ظہور تعین علمی موجب ظہور تعینی دیگر تحقق صورتے دیگر نگردیدہ تا گوئیم کہ تعین جہی یا

واقعی یہ کتاب خیر کثیر یعنی اسم با مسمی ہے و گرنہ خیر کثیر کے مطالب کا فہم و ادراک کا رے دارد۔ جب یہ معلوم ہو گیا کہ علم کسی چیز کی شکل و صورت کا نام ہے اور یہ تعین ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ لگ گیا ہے۔ تو دیگر تعینات بھی لگاتے جائیں کیونکہ ان صفات کا ظہور بھی ضروری ہے۔ نیز ہر صفت کا تعین الگ الگ ہے۔ ان میں سے ایک یا دو یا تین اگر صفتِ علم کے ساتھ لگائیں تو ایک صفت حاصل ہو جائے گی کیونکہ اشیاء متناہیہ سے تراکیب غیر متناہیہ حاصل ہو سکتی ہیں اسی طرح صفات غیر متناہیہ جلوہ گر ہوں گی۔ اس کی مثال یوں سمجھئے۔ علماء ہندسہ کے نزدیک تمام شکلوں کی دار و مدار مثلث اور دائرہ پر ہے۔ مثلث سے مربع، مستطیل، منحرف اور معین شکلیں پیدا ہوتی ہیں۔ مثلث اور دائرہ کو ملانے سے مخمس اور مسدس پیدا ہوتی ہیں۔ اس طرح ان دو بنیادی شکلوں سے بے شمار شکلیں پیدا ہوتی ہیں۔ یہی حال صفات کا ہے۔

پس ایں ہمہ صور متعاقبۃ الظہور غیر متناہیہ کہ بنوع ازاں در اوراق لاحقہ الخ یہ صور جن کی بحث گزشتہ سطور میں آپ ملاحظہ کر چکے ہیں ان کو جناب باری تعالیٰ کے تصورات جاننا چاہئے اور ان تصورات (صور) کے درمیان ان چار نسبتوں میں سے کوئی ایک نسبت ضرور ہوگی۔

مساوات، تباؤن، عموم خصوص من وجہ، عموم خصوص مطلق۔ جب نسبت تباؤن ہوگی تو دو



تعیین صورتی ازیں تعین مقدم است بلکہ لحاظ تعین علمی در حیۃ و حب ماخوذ است چنانچہ اضافت توجہ اقبال بجانب ذی ادراک خود مشیر بایں است اندر یں صورت اشارہ صفت علم فقط بجانب حیثیت کشف باشد کہ بوجہ ظہور صورت مذکور اقرار فعلیت آل ضروری است و مسقط اشارہ حیۃ و حب کیفیت حاصلہ از انضمام کشف و خواہش مذکور باشد۔ آرے در حیات و حب فرقے باریک است کہ اشارہ بآں ضروری ینم۔ آل اینکہ گاہے وصف اضافی را متصل یکے از طرفین گیرند و از طرف دیگر منقطع شمارند اندر یں صورت آل وصف از اوصاف لازمہ ہمیں طرف باشد۔ و گاہے یکے متصل گیرند مالحاظ انفصال و اتصال طرف ثانی پیچ ملحوظ

سالبے کلیے ہوں گے۔ نسبت مساوات ہو تو وہاں دو (۲) موجدے کلیے ہوں گے۔ نسبت عموم خصوص من وجہ ایک موجبہ جزئیہ اور دو (۲) سالبے جزئیے۔ اور اگر نسبت عموم خصوص مطلق ہوگی تو ایک موجبہ کلیہ اور ایک موجبہ جزئیہ ہوگا۔ ان چار نسبتوں میں یہ قضایا متحقق ہوں گے۔ تو تصدیقات باری تعالیٰ کا تحقق ہو جائے گا اب باوجود وحدت صرفہ اور بساطت محضہ کے یہ تصورات غیر متناہیہ اور تصدیقات غیر متناہیہ موجود ہو گئے۔ یہاں اعداد غیر متناہیہ میں وحدت صرفہ باقی ہے کیونکہ واحد واحد آپس میں ملانے سے عدد غیر متناہی بنتا ہے۔

چوں نوبت بایں جارید مناسب آں است سخن کہ مناسب مقام است الخ  
وجود منبسط میں ذاتی تجلی بوجہ ظہور ذات تھی کیونکہ اس کے سوا اور کوئی چیز وہاں نہیں تھی۔ اور نہ ہی ذات کسی چیز کی محتاج تھی۔ گویا وجود منبسط کا وجود صرف اپنی جلوہ افروزی کے لئے تھا۔ اسی طرح تمام صفات کا ظہور اس وجود منبسط میں اپنے ظہور کے لئے ہے اور بس صفات غیر متناہیہ ہیں اس لئے جتنے صفات غیر متناہیہ ہیں اسی قدر صادرات بھی غیر متناہی ہیں۔ انہی صادرات غیر متناہیہ کے مجموعہ کا نام تجلی اعظم ہے ان تمام صادرات کا وجود، وجود منبسط کی وجہ سے ہے۔ دوسرے صادرات مثلاً انسان کی حقیقت دیگر انواع حیوانات کے حقائق، انواع نباتات کے حقائق، انواع جمادات کے حقائق اسی طرح جواہر اور مقولات عرض کے حقائق صرف کلیات نہیں بلکہ ہر جزئی کے

نہا شد آل وقت ایں وصف از اوصاف متعددیہ ایں طرف بود مثلاً منوریت بصیغہ فاعل و مفعول از اوصاف لازمہ موصوف خود باشد بچونور از یک جانب بجانب دیگر منتقل نشود چنان کہ نور از فاعل بمفعول رد و منوریت بصیغہ فاعل بمفعول و منوریت بصیغہ مفعول بفاعل سرایت نہ کند۔ چوں ایں قدر معلوم شد معلوم باید کرد کہ وقت ارادہ حیوۃ قطع تعلق کشف و اقتضاء معلوم بطرف ثانی ملحوظ دارند و وقت ارادہ حب قطع مذکور ملحوظ و ماخوذ بنود بدیں سبب حیوۃ لازم ماند و حب و اقتضاء متعدی گردید بالجملہ حیوۃ را نظر جمیع علمی است و ہر کہ بتاخر حیات، از علم رفتہ نظر بریں امر انداختہ باشد کہ حیوۃ امرے است ترکیبی از علم و ارادہ چنانچہ

ایک ایک جو کے احوال اور پھر ایک ایک سیکند کے احوال، بلکہ اس سے کم تر اگر زمانے کی پیائش کا کوئی پیمانہ ہے تو اس کے احوال اور لامتناہی زمانہ تک کے احوال یہ سب کچھ طے شدہ ہے اور ذات کے اندر موجود ہے۔ اب اس اعتبار سے ذات باری تعالیٰ کو تمام کائنات کا محیط مانا جائے تو بالکل بجا اور درست ہے۔

لیکن ازاں جا کہ در تعین صفات باہم فرق تقدم و تاخر ذاتی است الخ  
حقائق ممکنات صفات باری تعالیٰ کا جلوہ ہیں بلکہ صفات باری کے مجموعہ کا نام حقیقت ہے۔ ایک حصہ وجود علم باری کا ایک حصہ وجود سمع باری کا علیٰ ہذا القیاس دیگر صفات کے حصص۔ انسان نام ہے ان تمام صفات کے حصص کے مجموعہ کا۔ اسی طرح دیگر انواع مخلوقات۔ یہ شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ کی اصطلاح ہے۔ حضرت مجدد الف ثانی کی اصطلاح میں انہیں عکوس اور صورتیں کہا جائے گا۔ کہ یہ وجود باری کا عکس یا صورت ہے، علم باری کا عکس یا صورت ہے وغیرہ وغیرہ۔ حقائق ممکنات کو عکوس صفات کہو یا حصص صفات ان میں تقدم تاخر ذاتی ہے زمانی نہیں۔ بلکہ تمام ممکنات باری تعالیٰ کے علم ازلی ابدی میں اکٹھے موجودات ہیں۔ اب تقدم تاخر کیسے ہوگا؟ تو جو ممکنات میں سے صفت اول کا عکس ہوگا وہ علم باری میں مقدم ہوگا۔ حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کسی جگہ اسے تعین وجود باری فرماتے ہیں اسی کو حقیقت محمدیہ سے تعبیر کرتے ہیں اور کسی جگہ تعین

تخلیل بایں اجزاء شاہد است و مرکب از بسیط متاخر باشد مگر ہر یکے را اصطلاح دادہ اند باقی  
 ایں اشتہار تاخر علم از حیوۃ و ارتکاز تاخر اور اذہان نزد او شان ہنی بر آں باشد کہ از علم معنی  
 صدری مراد گیرند یا مرتبہ فعلیت آں کہ پس از تعلق معلوم پیدا آید۔ اکنون دیگر باید شنید کہ  
 چوں حیوۃ را حاصل ترکیب علم و اقتضاء گرفتند و اقتضاء مذکور ہماں اقبال و توجہ بر اندناظر فہیم را  
 منجائش دو اعتبار بہم رسید یکے آنکہ حیثیت کشف و علم را اصل قرار گیرند و حیثیت اقبال را از  
 اوصاف و اتباع آں۔ دویم عکس ایں۔ اول را بشرط قطع نسبت مذکور اگر حیوۃ گوئیم اقرب الی  
 الحقیقت باشد و ثانی را اگر ارادہ خوانیم قطع مذکور ملحوظ نبود انسب باشد۔ چنانچہ بدہنجی است

اول حب قرار دیتے ہیں اور اسی کو حقیقت محمدیہ کہتے ہیں۔ کسی جگہ تعین علم نام رکھتے ہیں اور  
 پھر اسی کو حقیقت محمدیہ سے تعبیر کرتے ہیں علیٰ ہذا القیاس صوفیائے کرام کے اس بارے میں  
 مختلف اقوال ہیں۔ کوئی کسی کو تعین اول قرار دیتا ہے اور پھر اُسے حقیقت محمدیہ سے تعبیر کرتا  
 ہے۔ اور دوسرا کسی اور صفت کو تعین اول کہہ کر اُسے حقیقت محمدیہ قرار دیتا ہے۔ البتہ  
 صوفیائے کرام کا یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ جل شانہ کی  
 صفت اول کے مظہر ہیں۔ اب رہا یہ سوال کہ ظہور آخر میں کیوں ہے؟

اما وجود خارج اعنی وقت انعکاس در صادر اول بمقتضاء انعکاس مؤخر آید الخ  
 ہاں صادر اول یعنی وجود منبسط میں جب اس کا ظہور خارجی ہوگا تو بالکل الٹ ہوگا  
 جیسا کہ پانی کے کنارے کھڑے ہونے والے شخص کا پانی میں سر پہلے دکھائی دے گا اور پاؤں  
 بالکل آخر میں ایسے نظر آئے گا گویا یہ شخص سر کے بل کھڑا ہے۔ اب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے ارشادِ گرامی کا مفہوم واضح ہو جاتا ہے۔ ”نحن الآخرون السابقون“ دو چیزیں  
 متضاد اول بھی اور آخر بھی کیسے اکٹھے ہو گئے۔ درجہ علم میں اول اور ظہور خارجی میں پیچھے۔  
 جب یہ مفہوم لیا جائے گا تو آپ کے کلام میں کوئی تضاد نہ محسوس ہوگا۔ محدثین اس حدیث کی  
 یہ توجیہ کرتے ہیں ہم دنیا میں آخر میں آئے ہیں لیکن آخرت میں ہم سب سے پہلے اُنھیں گے  
 اور جنت میں بھی سب سے پہلے داخل ہوں گے۔ مذکورہ وضاحت سے ہمیں دوسری توجیہ بھی

بالجملہ مقطع اشارہ ارادہ آل تموج و تجد حرکت است کہ سرمایہ حصول صورت مذکور شد۔ ہمیں طور احاطہ آل صورت کہ اگر بقبضہ تعبیر کنیم درست باشد۔ پس از لحاظ ہماں کشف قدرت باشد و ملتی ارادہ و علم کہ حد میں ہیں و سطح متوسط باشد مشیت بود و پیدا است کہ ازیں تا ارادہ و حیوۃ فرق زمین و آسمان است۔ زیرا کہ در ارادہ تموج مذکور اصل بود و در حیوۃ علم مذکور اصل باشد چنانکہ مذکور شد و اینجا نہ ایں اصل گویند نہ انرا بلکہ ملتی را مصداق مشیت گیرند و چون ارادہ و مشیت و قدرت را بہم کردہ بر علم افکندہ کلام حاصل شود و اگر علم و ارادہ و قدرت را بہم کردہ بر صادر اول اندازند تکوین نمایاں شود ہمیں طور صفات غیر متناہیہ بوجود آیند۔

میسر آگنی کہ علم میں ہم اول اور سابق ہیں لیکن ظہور میں پیچھے اور آخر ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کے مناسب بھی یہی توجیہ ہے نیز اس سے محدثین کی توجیہ مدلل ہو جاتی ہے۔

باقی ماند ایں کہ اندریں صورت صفات را تحقق و ثبوت اعتباری باشد الخ  
یہاں سے تقریر مذکورہ بالا پر ایک سوال نقل کرتے ہیں اور پھر اس کا جواب ذکر کریں گے۔ سوال یہ ہے کہ عکس کا وجود اعتباری ہوتا ہے نہ کہ حقیقی۔ حقیقی وجود اصل کا ہوتا ہے۔ لہذا کائنات کا وجود محض اعتباری ہوگا نہ کہ حقیقی کیونکہ یہ عکس اور تصویریں ہیں۔ اور تصویریں بھی صفات کی۔ جن کا اپنا وجود کوئی نہیں ہوتا۔ صرف ان کے موصوف کا وجود ہوتا ہے اور وہی وجود اوصاف ہوتا ہے۔ اوصاف اعراض ہوتے ہیں اور اعراض کا وجود وہی ہوتا ہے جو ان کے محال (معروض) کا ہوتا ہے لہذا ان کا وجود اعتباری ہوگا۔ انتزاعیات کا وجود صرف فرضی، ذہنی یا خیالی کہہ لیجئے ہوتا ہے وجود خارجی اور نفس الامری نہیں ایسے صفات کا قائل کوئی عقل مند نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ صوفیائے کرام۔

جوابش ایں است کہ اعتبار را بقدر معتبر اعتبار باشد الخ

امور اعتباریہ اور انتزاعیہ کا دار و مدار دو چیزوں پر ہوتا ہے ایک معتبر (اعتبار کرنے والا) اور دوسرا منشاء و انتزاع۔ جیسے یہ دو (۲) چیزیں ہوں گی ویسا ہی امر انتزاعی ہوگا۔ جب عوام اعتباریت صفات سے اپنا اعتبار اور انتزاعیت سے مراد عالم امکان کا انتزاع لیتے

الغرض از ضم و انضمام یکے بدیگرے چارہ نیست غایت مافی الباب ایں ترتیب کہ فلاں صفت را اصل موصوف قرار دہند و فلاں را تابع و وصف و فلاں صفت را بر فلاں افکنند فلاں را بر فلاں صحیح نباشد بلکہ ترتیبے دگر بود۔ لیکن پیدا است کہ غلطی ایں ترتیب کہ در بادی انظر مفہوم می شود قاذح در اصل مطلوب نیست ایں ہمہ صفات از ہماں یک تموج پیدا شوند و صور غیر متماہیہ در احاطہ ذات جامع الکملات حاصل آیند زیرا کہ چنان کہ معلوم را صورتے بدست آمد علم بمعنی ما بہ العلم و ما بہ الکشف والاكتشاف را نیز ہمیں صورت باشد۔ ایں بداں ماند کہ از وقوع نور آفتاب ..... بر الوان و اشکال صورت، صورت معلوم اعنی الوان و

ہیں تو مذکورہ مغالطہ ایک امر بدیہی ہے۔

چوں ہنوز اندفاع شبہ بطور وضوح لشدہ باشد الخ

چونکہ یہ شبہ واضح طور پر رفع نہیں ہو سکتا جب تک مثالوں سے نہ سمجھایا جائے اس لئے آئندہ سطور میں اس کی مثالیں پیش کی جا رہی ہیں۔ یہ امر ملحوظ رہے کہ اعتبار و انتزاع کلی مشکل ہے۔ اس کے افراد میں باہمی بہت اختلاف ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص جو سوسائٹی میں اپنا مقام یہ رکھتا ہو کہ اپنی جان محفوظ رکھنے میں بلکہ اپنے وجود رکھنے میں غیروں کا محتاج ہو وہ اگر یہ خیال کرے کہ میں بادشاہ ہوں میرے سر پر شاہی تاج رکھا ہے اور سنہری تخت پر بیٹھا ہوں میرا وزیر اعظم اور دیگر وزراء سامنے صف بستہ مؤدب کھڑے ہیں۔ کمانڈر ان چیف اپنی تمام افواج کے ساتھ سلامی پیش کر رہے ہیں اسی طرح تمام شعبہ ہائے سلطنت کے انچارج وغیرہ حاضر خدمت ہیں اور ایک عظیم سلطنت کے تمام امور میری منشاء و مرضی سے انجام پا رہے ہیں۔ اب یہ شخص کتنا ہی معاشرہ میں کم تر مرتبہ کا مالک ہو اسے بادشاہ خواب کہا جائے گا اور تمام عمائدین سلطنت اس سے کم درجہ کے ہوں گے کیونکہ اس کا وجود نفس الامری واقعی ہے اور تمام دیگر افسران و عہدیداران کا وجود فرضی، اعتباری اور انتزاعی ہے۔ اسی طرح اگر اس کے ذہنی کارندوں میں سے بھی کوئی ایسا ہی خواب دیکھے تو اس کے خیالی اور فرضی کارندے اس سے بھی فرد تر (کم درجہ والے) ہوں گے کیونکہ وہ خیالی بادشاہ

اشکال در باطن نور منتقش شود فقط اگر فرق باشد ہماں باشد کہ در ظاہر مقلوب و باطن قالب بود مگر ایں فرق ظہور و بطون از اصل صورت نیست بلکہ از معرض اوست۔

پس چناں کہ معلوم را دو صورت است یکے از اصغر کہ ہماں تعین مرکزی است دوم اکبر اعمی آنکہ بجانب لاتناہی باشد ہمیں طور علم بمعنی مبداء انکشاف را باید دانست بلکہ علم را عین معلوم و معلوم را عین علم باید دید۔ باز ایں صورت بانضمام قیود دیگر کہ بوجہ ظہور صفات باقیہ ضرور است برنگ صور غیر متناہیہ جلوہ خواہد نمود چہ از متناہی ترا کیب غیر متناہیہ پیدا تو اں شد مثلاً ارباب ہندسہ را معلوم است کہ اصل ہمہ اشکال ہندسی مثلث و دائرہ است۔ باز

کی خیالی سلطنت کے کارندے ہیں اسی طرح دوسرے درجہ میں خیالی لوگ ہیں اگر ان میں سے کوئی آدمی خیالی سلطنت میں فرض کرے تو اس درجہ کے خیالی بادشاہ کا درجہ اپنے تمام فرضی کارندوں سے بلند تر ہوگا و علیٰ ہذا القیاس۔ اگر اس فرض و خیال کو مزید جاری رکھا جائے تو ہر اوپر والا درجہ نچلے درجہ سے قوی ہوگا۔ یہ مثال تفاوت متزاع کے اعتبار سے ہے مگر جب اس کا خواب دیکھنے والے کی جانب سے لحاظ کریں گے تو یہی مثال تفاوت منشاء انتزاع کی بن جائے گی کیونکہ منشاء انتزاع وہی خواب دیکھنے والا ہوتا ہے۔

مگر بایں ہمہ مثال تفاوت انتزاع جدا ہم باید شنید الخ

مذکورہ مثال متزاع اور منشاء انتزاع کے تفاوت دونوں کی مشترکہ مثال ہے۔ اب صرف انتزاع کے تفاوت کی الگ اور جد مثال پیش فرماتے ہیں کہ جسم منشاء انتزاع سطح ہے۔ سطح منشاء انتزاع خط اور خط منشاء انتزاع نقطہ ہے۔ نقطہ منشاء انتزاع اوضاع مختلفہ، اوضاع مختلفہ منشاء انتزاع حسن و قبح اور حسن و قبح منشاء انتزاع شدت و ضعف زیادت و نقصان حسن و قبح دیگر اوضاع مختلفہ۔ اس سلسلہ کو آگے جاری رکھا جائے تو واضح ہو جائے گا کہ ہر اوپر والا درجہ قوی اور نچلا درجہ ضعیف ہوگا۔ اور انتزاعیات قوی و ضعیف اور زائد و ناقص ہوتے جائیں گے۔

نظر بریں اگر گویم وجود و تحقق صفات باری جل مجدہ از وجود ما و شما الخ

بانضمام مثلث بمثلث مربع و مستطیل و منحرف و معین وغیرہ پیدا شدند بانضمام مثلث و دائرہ  
مخمس و سدس بطہور آمدند۔ و ایں اختلاف ظہور نوبت بلا تباہی کشید چنانچہ ظاہر است۔ پس  
ایں ہمہ صور متعاقبۃ الظہور غیر متناہیہ کہ بنوع ازاں در اوراق لاحقہ اشارہ خواہم کرد ان شاء  
اللہ تصورات جناب باری عز اسمہ باید دانست و نسب واقعہ فی مابین ایں تصورات را کہ تحقق  
آں ایجابی است چہ بعد تحقق شصتین تحقق لسیۃ از نسب اربعہ مشہورہ و ہم غیر آں ضروری  
است چنانچہ بدیہی است۔ تصدیقات جناب باری عز اسمہ باید فہمید اندر ایں صورت ایں لا  
تناہی با وجود وحدت ہمو لا تناہی کسور واحد باشد اشارہ بآں بالطباق با مراتب سلسلہ اعداد

مذکورہ توضیح و تشریح کے پیش نظر اگر یوں کہا جائے کہ وجود باری تعالیٰ اور صفات کا  
تحقق اسی طرح قوی ہوگا جیسا کہ مثال اول میں کسی انسان کا اپنے لئے سلطنت و حکومت  
فرض کرنے کے۔ کیونکہ پہلی صورت میں خیالی اور فرضی سلطنت کا بادشاہ ایک نفس الامری  
واقعی اور خارج میں موجود انسان ہے اور دوسری صورت میں فرضی سلطنت کا ایک فرد اپنے لئے  
سلطنت فرض کرتا ہے۔ تو یہ انسان خود بھی فرضی ہے اس کا نفس الامر اور خارج میں کوئی وجود  
نہیں۔ لہذا یہاں وجود و سلطنت دونوں کمزور ہوں گے اور پہلی صورت میں قوی اور مضبوط تر  
ہوں گے۔ نفس الامر اور خارج کا انسان فرض و انتزاع کے قابل ہے۔ جب کہ دوسرا فرضی  
ہے اس کا انتزاع اور فرض بھی انتزاعی اور اعتباری ہونے کی وجہ سے زیادہ ضعیف ہوگا۔

منشاء انتزاع صفات ہم ذات او تعالیٰ و تقدس است الخ

منشاء و انتزاع وجود صفات باری میں وہی ذات باری تعالیٰ ہے اور مستزاع بھی وہی ذات  
باری تعالیٰ۔ جیسے کوئی شخص خواب دیکھے وہاں خواب دیکھنے والے شخص کے سوا کسی دوسرے کا وجود  
نہیں۔ وہی خواب دیکھنے والا ہے اس کے خواب کے اجزاء بھی وہی ہیں دوسری کوئی چیز وہاں  
نہیں۔ اسی طرح وہاں ہمارا وجود وغیرہ کوئی چیز موجود نہیں تاکہ ہمارا وجود منشاء انتزاع ہمارے  
وجود و صفات کے لئے بنے بلکہ کسی اور کا وہاں وہم و خیال ہی نہیں صرف اور صرف ذات باری  
ہے۔ وہی ذات منشاء انتزاع ہمارے وجود و صفات کے لئے۔ ذات باری کا وجود منشاء انتزاع

گہذشت چوں نوبت بایںجا رسید۔ مناسب آں است کہ بہ سخنہ کہ مناسب مقام است اشارہ کردہ پیشتر روم آں ایں است، ہجوزات مجرد در صفات نیز ہماں تموج و تجد و تحرک من طرف الی اطرف و انقباض پدید آید و بایں انقباض طرفین انبساط طرفین و انعکاس یک طرف در طرف ثانی لازم آید و صادرات غیر متناہی حسب لاتناہی صفات ظہور کنند و تجلیات بے پایاں در اوساط صادرات بطرز تجلی اعظم مذکور نمایاں شوند ازین میاں صادر اول اعنی وجود منبسط سرمایہ وجود ممکنات بود و صادرات دیگر سرمایہ صفات ممکنات باشند و در ہر نوبت بوجہ آنکہ از انقباض ہماں انبساط زاید دریں تحرک و تموج ہجوز آب حوض کہ از جاء خود زرد و مصداق الآن کما

ہے وجود کائنات کے لئے اور صفات باری منشاء انتزاع ہیں صفات کائنات کے لئے۔  
چوں تفصیل ایں اجمال خواست گار عرض تحقیقی است مختصر آں را نیز عرض  
کردن لازم آمد الخ

وجود باری منشاء انتزاع ہے وجود کائنات کے لئے اور صفات باری منشاء انتزاع  
ہیں صفات کائنات کے لئے۔ اس اجمال کی تفصیل یہاں سے تحقیقی طور پر پیش کی جا رہی  
ہے۔ مگر پہلے مختصراً۔ کیونکہ اختصار کے ساتھ بات ذہن نشین ہو جاتی ہے پھر تفصیل سے اس  
کی وضاحت اوقع فی النفس (ذہن میں زیادہ راسخ) ہو جاتی ہے۔ پہلے مختصر بیان ملاحظہ ہو،  
امکان وجوب اور امتناع کے درمیان والے درجے کا نام ہے۔ وجود اور عدم کے درمیان  
کوئی اور چیز حائل نہیں اسی وجہ ان سے قفج منفصلہ حقیقیہ بنتا ہے جیسا کہ۔

زید اما موجود و اما معدوم

اور الوجود وجود و موجود بالضرورة یہ قضیہ ضروریہ ہوگا یہاں حمل اولیٰ ہوگا اس کے  
اثبات کے لئے حد اوسط جس کو دلیل فی الاثبات کہتے ہیں کی ضرورت نہیں کیونکہ اس دلیل  
کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جب ثبوت محمول للموضوع میں شک یا تردد ہو اور یہاں  
ثبوت شیء لنفسہ بدہیات اولیہ میں سے ہے۔ اس لئے یہاں دلیل فی الاثبات کی ضرورت  
نہیں۔ اسی طرح الوجود عدم یا معدوم کہنا بھی بالبداہتہ غلط ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے



کان وہم مصداق ہوالاول ہوالآخر ہوالظاہر ہوالباطن باشد و ازاں جا کہ ایں اعتبارات غیر محدودہ و اشکال غیر متناہیہ ہمہ مندرج در یک ذات بابرکات اند چہ از تموج و تحرک مذکور زادہ اند کہ ذات را در عین ذات او تعالیٰ حاصل است چنانچہ عرض کردہ شد اگر ذات را بہ نسبت ہمہ ایں اشکال عین حقائق ممکنہ اند چنانکہ دانستی و ان شاء اللہ زیادہ تر خواہی دانست اگر ذات گرامی را محیط بہ نسبت ہمہ کائنات گوئیم درست بود۔ لیکن از انجا کہ در تعین صفات باہم فرق تقدم و تاخر ذاتی است ہر کہ از کائنات بر صورت صفت اقدم بود در علم مقدم بود اما در وجود خارج اعنی وقت انعکاس در صادر اول بمقتضای انعکاس موخر آید چنانچہ از مشاہدہ حال عکس

اجتماع تعینین یا اجتماع ضدین یا عروض احد الضدین لآخر۔ جو بالکل ناممکن ہے اسی طرح الوجود لیس بمعدوم بالضرورة اور العدم لیس بموجود بالضرورة یا العدم لیس بموجود بالضرورة یہ قضایا ضروریہ مطلقہ کے افراد ہیں اس تقریر سے واضح ہو جاتا ہے کہ امکان حد فاصل ہے وجود اور عدم کے درمیان اسی بناء پر اسے دونوں طرفوں سے فیضان حاصل ہوگا اسی وجہ سے جہت امکان خاص کے ساتھ ممکنہ خاصہ بنتا ہے۔ اور ممکنہ خاصہ میں دو قضیے ہوتے ہیں ایک موجبہ اور دوسرا سالبہ جیسے الانسان کاتب بالامکان الخاص اور الانسان لیس بکاتب اسی طرح الانسان موجود بالامکان الخاص یعنی الانسان موجود والانسان لیس بموجود۔

مثالش اگر بکار راست بر نور زمین و سایہ کہ متصل او بود یکبار نظر بگذار الخ مذکورہ قاعدے کی وضاحت اس مثال سے پیش کی جا رہی ہے آفتاب کی روشنی کے راستے میں کوئی ٹھوس چیز حائل ہو جائے تو اس چیز کا سایہ زمین پر پڑتا ہے۔ اور اس سائے کے ساتھ ساتھ روشنی بھی زمین پر پڑتی ہے۔ اب اس نور اور سایہ کے درمیان ایک باریک خط ہوگا جو دونوں کو جدا کرتا اور جس سے ان کی حد بندی ہوتی ہے۔ اس خط کا تعلق دونوں طرف ہے ظلمت (سایہ) کے ساتھ بھی اور روشنی کے ساتھ بھی اگر روشنی والی جانب سے ملاحظہ کرو گے تو یہ سایہ نظر آئے گا یہاں ایک ہی خط منور بھی ہے اور سیاہ بھی، روشنی اور اندھیرا یہاں جمع ہیں۔

انکوں قدرے سخن دراز میکنم و میگویم کہ در ہر دائرہ و مثلث و مربع و غیر ہا الخ

صورت شخص قائم بر لب چاہ ہویدا است و نظر بریں در سخن الآخرون السابقون قطع نظر تاخر دنیوی و تقدم اخروی بتقدم علمی و تاخر خارجی ہم تاخر و سبقت را راست می توانند کرد باقی ماند اینکہ اندرین صورت صفات را تحقق و ثبوت اعتباری باشد مگر بدل نمی کشند کہ صفات اعتباریات باشند و بایں سبب در خارج موجود نبوند و جود آنها فقط وجود ذہنی بود۔ جوابش ایں است کہ اعتبار را بقدر معتبر اعتبار باشد و موافق منشاء انتزاع تحقق بود چون عوام از اعتباریت صفات اعتبار خویش و از انتزاعیت آنها انتزاعیت ایں موطن می گیرند ایں وہم بمیاں می آید و از راه می رباید۔ چون هنوز اندفاع شبہ بطور وضوح نشده باشد یک یک مثال بہر اظہار

یہاں سے حجتہ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ مزید وضاحت کے لئے ایک دوسری مثال بیان کرتے ہیں۔ دائرہ ہو یا مثلث ہو یا مربع ان تمام اشکال میں ہر خط کی ایک اندرونی سطح ہے اور ایک بیرونی۔ اس خط کا تعلق دونوں طرف ہوتا ہے اندرونی سطح سے بھی اور بیرونی سطح سے بھی اب اندرونی سطح اس خط (لائن) کے اندر موجود ہے اور اس سے باہر معدوم اور بیرونی سطح اس خط کے باہر موجود ہے اور اس کے اندر معدوم۔ نتیجہ واضح ہے کہ مطلق سطح ہر جگہ موجود ہے۔ اور اس میں عدم اور وجود دونوں ہیں اور یہی حال حقائق ممکنات کا ہے کیونکہ صادر اول کو جو حدیں گھیریں گی اس کے بغیر دوسرے صادرات کو بھی لگیں گی یہ حدیں حد فاصل ہوں گی ان صادرات کے وجود اور عدم کے درمیان جو صادران حدود کے اندر ہوگا وہ باہر نہیں ہوگا۔ جو باہر ہوگا وہ ان کے اندر نہیں ہوگا۔ اب ان حقائق ممکنات کی ذوات تو وہ شکلیں ہیں جو صادر اول میں موجود ہیں اور ان کی صفات و لوازم وہ شکلیں ہیں جو دوسرے صادرات میں موجود ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکن صرف وجود و عدم کے درمیان ایک حائل ہے کوئی مستقل چیز نہیں ہے۔ اگر ممکن وجود محض ہوتا تو واجب ہوتا اور اگر عدم محض ہوتا تو ممتنع ہوتا بلکہ یہ وجود و عدم کے درمیان ایک برزخ ہے۔ ان اشکال کے خطوط پر غور کرو تو معلوم ہو جائے گا کہ وہ طرف جس کا اندر کی سطح سے تعلق ہے۔ اس طرف کا تعلق باہر سے نہیں جس طرف کا تعلق بیرونی سطح سے وہ دوسری طرف ہے لہذا اندر اور باہر والی اطراف میں حد فاصل ہے جو دونوں کو ممتاز کرتا ہے اور

تفاوت اعتبار و تشکیک انتزاع پیش می کشم۔ اگر شخصے بغایت ذلیل و کمینہ دربار شاهی و کارخانہ سلطنت را بخواب بیند و بتکرر کہ از غلام و خدام تا وزراء عالی مقام پیش بادشاه بہ مقامات خود باندازے و نیازے کہ باید استادہ و نشستہ اند و حسب مقتضائے حال با کاروبے کار اند و ہم چنین از رعایاء سلطانی تا ملازمان و از چوکیدار و چپراسی و کنشیل تا نوابان و حکام اضلاع متفرقہ در کار خود مشغول حاصل این خواب این باشد کہ ہر یکے منصب خویش و دیگران ملحوظ دارد بادشاه منصب خویش و حاضران دربار ملحوظ داشتہ کاری فرماید اداشان منصب خویش و بادشاه را رعایت کردہ با مثال امری پردازند و ہم چنین دیگر قیاس کن۔ پس این اعتبار اداشان

اس کا تعلق دونوں سے برابر ہے۔ اب صادرِ اوّل کو جو حدود لگیں گی وہ حدود ہی صادرِ اوّل کہلائے گا اسی طرح ممکنات کو خواہ ذوات اور موصوفات کے قبیلہ سے ہوں یا صفات کے قبیلہ سے ہوں وہ حدود ہی ان ممکنات کی شکلیں ہوں گی۔

اگر موصوف اعنی ذات است شکلیہ از اشکال موصوف آں موطن اعنی صادرِ اوّل الخ  
اللہ جل شانہ کے علم ازلی ابدی میں ہر چیز کی جو شکلیں موجود ہیں خواہ وہ جواہر اور موصوفات و ذوات کے قبیلہ سے ہوں یا اوصاف اور اعراض کے قبیلہ سے وہ تمام اشکال صادرِ اوّل میں منقش ہوں گی پھر یہ صفاتی شکلیں اپنے اپنے موصوف کو عارض ہوں گی۔ یاد رہے یہ تمام اشکال جواہر ہوں یا اعراض۔ یہ صفات باری کا مجموعہ ہیں اور الگ سے کوئی چیز نہیں۔ صفات باری کی اشکال ہو بہو ممکنات کی صورت اشکال ہیں۔ وہی صفات ذات باری میں جب ہیں تو ان کا وجود حقیقی ہے اور جب وہاں سے تنزل کر کے صادرِ اوّل میں جلوہ گر ہوتی ہیں تو ان کا وجود انتزاعی اور حکائی ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھئے جیسے ایک شہر یا بلڈنگ ایک جگہ پر واقعی موجود ہو۔ اور اس کا نقشہ یا ماڈل بنا کر کسی جگہ رکھ دیا جائے تو ہر ذی عقل فرق کو محسوس کر لے گا کہ اصل شہر یا بلڈنگ کا وجود تو حقیقی ہے اور اس ماڈل یا نقشہ میں اس شہر یا بلڈنگ کا وجود محض اعتباری انتزاعی اور حکائی ہے۔ اسی طرح یہ صفات جب ذات باری میں موجود ہوں تو ان کا وجود بھی غیر متناہی، علم، قدرت، کلام،

راہیں کہ چہ قدر از اعتبار و لحاظ بینندہ خواب فرد تراست چہ ایں ہمہ تماشاء خواب خیالے از خیالات اوست و انتزاعے از انتزاعات اود ایں کس اگر چہ ذلیل تر از ہمہ ایناروزگار است مگر بایں ہمہ بادشاہ خواب ہم پیش قوت و جودش اعتبار را نشاید۔ نظر بریں اعتبار آں بادشاہ و دیگر ایں بچہ مرتبہ از اعتبارش فروتر افتاده باشد ہم چنین اگر ہمیں تماشا کے از نمایاں فرض کنیم در خواب بیند آں راں ہم در تحقق و وجود ضعیف تر باید فہمید و ہم جرا۔ ایں مثال تفاوت اعتبار و انتزاع باعتبار مترع اعنی انتزاع کنندہ بود۔ مگر ہمیں را مثال تفاوت انتزاعیات تفاوت مناشی انتزاع ایں خواب از انتزاعیات بینندہ خواب است۔

سمع، بصر اور حیات وغیرہ تمام صفات غیر متناہی ہیں اور وہی صفات جب مجموعہ ہو کر مثلاً زید کو عارض ہوں تو یہ ممکن اور متناہی ہو جائیں گی اب زید کیا ہے وجود، سمع، بصر وغیرہ صفات کے مجموعہ کا نام ہے یہی صفات پہلے شیون کے درجہ میں ذات باری میں موجود تھیں پھر تموج و جوش یا حرکت صدوری کہیے ذات کے درجہ سے باہر آگئیں پھر وہاں سے وجود منبسط میں انعکاس ہوا۔ خواہ ذوات ہوں یا صفات ہر چیز کا نقشہ علم باری میں متمیز اور الگ الگ تھا، صادرِ اول میں بھی ان کا نقشہ الگ الگ ہوگا پھر اوصاف اپنے موصوف کو عارض ہوں گی جیسا کہ گزشتہ سطور میں عرض کیا جا چکا ہے غالباً اسی کو شاہ ولی اللہ عالم مثال سے تعبیر کرتے ہیں اور علمائے منطق عالم دہر کے عنوان سے یاد کرتے ہیں۔

چوں ازیں ہمہ فارغ شدیم از کیفیت حدوث آں اشکال در موطن صادرات الخ  
یہاں سے حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ایک اعتراض اور خدشہ ذکر کرتے ہیں اور پھر آئندہ سطور میں اس کا دفعیہ بیان فرماتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب علم باری کے عالم (جہان) سے تمام کائنات کی شکلیں عالم امکان میں منتقل ہوتی ہیں۔ تو ان میں قدیم اور ممکن والا فرق کیوں ہے۔ کہ جب علم باری کے عالم میں وہ شکلیں ہوتی ہیں تو وہ قدیم ہیں حالانکہ یہی شکلیں جب ممکنات میں منتقل ہوتی ہیں تو وہ ممکن ہوتی ہیں کیونکہ ممکن کی شکل ممکن بلکہ اس کی ہر چیز ممکن ہوتی ہے ادھر علم باری ذات باری تعالیٰ کی صفت ہے۔ ذات باری اور

مگر بایں ہمہ مثال تفاوت انتزاع جداہم باید شنید جسم منشاء انتزاع سطح و سطح منشاء انتزاع خط و خط منشاء انتزاع نقطہ و نقطہ منشاء اوضاع مختلفہ و اوضاع مختلفہ منشاء انتزاع حسن و قبح حسن و قبح آں منشاء انتزاع شدت و ضعف و زیادتی و کمی از حسن قبح و دیگر از و اوضاع باشد و ہلم جرا۔ مظاہر است کہ ہر منشاء انتزاع لاحق از منشاء انتزاع سابق اضعف است و بدیں سبب انتزاعیات علی الترتیب اشد و اضعف اند۔ نظر بریں اگر گوئیم کہ وجود و تحقق صفات باری جل مجدہ از وجود ما و شما بچنان قوی و شدید است کہ مترعان مثال اول از انتزاعیات آں و مناشی مثال اول و ثانی از انتزاعیات آنہا بجا است۔ منشاء انتزاع صفات ہم ذات او تعالیٰ و

صفات باری قدیم ہیں۔ تو لازم آیا ممکن کا قدیم ہونا اور یہ محال ہے۔

اگر اشکال چند گردا گرد چاک کوزہ الخ

یہاں سے گذشتہ اعتراض کا جواب پیش کیا جا رہا ہے کہ ایک کوزہ یا ایسا برتن فرض کرو جس پر اشکال منقش ہو سکیں۔ پھر مختلف چیزوں کی اس پر تصویریں اور شکلیں بناؤ اب اُسے ایک ساکن شیشہ کے سامنے گھاؤ تو اس شیشہ میں یہ سب تصویریں منعکس ہوں گی کوئی تصویر پہلے آئے گی اور کوئی تصویر بعد میں۔ اسی طرح اگر تصویروں والے برتن کو اپنی جگہ پر رکھو اور شیشہ (آئینہ) اس کے گرد گھاؤ تو پھر بھی یہی کیفیت ہوگی۔ جس تصویر کے سامنے آئینہ پہلے آئے گا وہ پہلے منعکس ہوگی اور باقی بعد میں تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں کو اپنی اپنی جگہ حرکت دو لیکن ایک دوسرے سے مختلف سمت میں۔ اس صورت میں بھی تصویر آئینہ کے سامنے پہلے آئے گی وہ پہلے منعکس ہوگی۔ اور دوسری تصویریں اس کے بعد اپنی اپنی باری پر سامنے آکر منعکس ہوں گی۔

ان سب صورتوں کا مقصد ایک ہی ہوگا کہ اس منقش چیز پر بنی ہوئی تمام شکلیں اس آئینہ میں یکے بعد دیگرے منعکس ہوتی جائیں گی۔ اب آئینہ میں انعکاش اشکال زمانی ہوگا۔ کیونکہ ہر شکل دو عدموں کے درمیان ہوگی ایک عدم سابق جب کہ یہ شکل آئینہ کے سامنے نہ آئی تھی اور عدم لاحق جب آئینہ کے سامنے آنے کے بعد وہاں سے ہٹ گئی۔ لیکن وہ برتن اور چیز

تقدس است و منترع و اعتبار کننده ہم ہاں مارا ہجو تصور خواب کس دیگر جز تصور آں میسر نیست نہ آنکہ ما خود منترع و منشا انتزاع آں ہستیم بلکہ صفات خداوندی منشاء انتزاع ما است۔ وجود او بہر وجود ما و صفات او تعالیٰ بہر صفات ما چوں تفصیل ایں اجمال خواستگار عرض تحقیقی است۔ مختصر آں را نیز عرض کردن لازم آمد۔ آں انیست کہ امکان خاص برزنی است مابین وجوب و امتناع زیرا کہ مابین وجود و عدم حائل دیگر نیست چہ از وجود و عدم قضیہ منفصلہ حقیقیہ صورت انعقاد باید چنانچہ ظاہر است و پیدا است کہ وجود را وجود لازم۔ کس نمی داند کہ الوجود وجود و موجود قضیہ ضروریہ باشد حمل او حمل اولی است در موضوع و محمول گنجائش

جس پر شکلیں بنائی گئی ہیں ان سب صورتوں میں شروع سے لے کر آخر تک اپنی اپنی جگہ پر تمام شکلیں رہیں وہاں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا اس لئے تقدم تاخر نہیں ہوا۔ جو کیفیت منقش پر تھی وہی رہی۔ یہ نہیں ہوا کہ پہلے اور حالت تھی اب دیگر حالت ہے۔ انتقالِ صور پہلے معدوم ہے اور آئینہ کے سامنے آنے پر پھر موجود ہو گیا۔ پھر جب آئینے کے سامنے سے وہ شکلیں ہٹ گئیں تو انتقالِ معدوم ہو گیا۔ نیز اشکال یکے بعد دیگرے آئینہ کے سامنے آنے کی وجہ سے زمانے کی گرفت میں آ گئیں کیونکہ تقدم تاخر بالذات زمانہ کی صفتیں ہیں اور باقی چیزوں کی بالتبع۔ جیسے طوفان حضرت نوح علیہ السلام پہلے ہے اور حضور علیہ السلام کا ظہور بعد میں۔ کیونکہ طوفان کا زمانہ پہلے ہے اور آپ کے ظہور کا زمانہ بعد میں۔ جب یہ بات واضح ہو گئی کہ شے کی اشکال کے لئے زمانہ ہے۔ ہر زمانہ کے لئے جد اشکلیں اور ہر شکل کے لئے جد ازمانہ۔

مگر ہمیں طور ذات را با ہمہ نقوش بیرونی و درونی الخ

حضرت حجت الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صادرِ اوّل کو بلا تشبیہ سطح تصور کریں جیسا کہ جسم کے لئے ہوتا ہے ذات باری تعالیٰ میں جو تمام نقوش و اشکال موجود ہیں علم ازلی ابدی میں وہ تمام نقوش توجہ ارادی یا حرکت صدوری کے ساتھ صادرِ اوّل میں منقش ہوں گے اس صادرِ اوّل کو صادرِ باری تعالیٰ کے لئے آئینہ تصور کریں۔ اب انتقال کے بعد صادرِ اوّل ان اشکال کے لئے منشاء انتزاع بنے گا کہ یہ شکل فلاں چیز کی ہے اور وہ شکل فلاں چیز

دخول حد اوسط نیست تا تکرر حمل موجب اشتباہ شود و ہم چنین الوجود عدم یا معدوم گفتن قول باجماع القیضین واجتماع الضدین و اقرار بعروض یک ضد بر ضد آخر باشد۔ ہمیں طور درالعدم یا معدوم و درالعدم وجود یا موجود خیال باید فرمود۔ و ہم چنین الوجود لیس بعدم اولیس بمععدم بالضرورة الذاتی بالعدم لیس بوجود یا موجود بالضرورة الذاتی نزد ہمہ مسلم۔ نظر بریں امکان حد فاصل بین الوجود والعدم ممکن حد حائل مابین موجود و معدوم بود و بدیں سبب از ہر دو طرف فیضی بخود کشیدہ باشد چنان کہ مرکبہ ممکنہ خاصہ از قہستین مختلفین بالا ایجاب والسلب اشارہ بہمیں است و ازیں جا است کہ من وجہ موجود من وجہ۔

کی۔ وہ تمام اشکال جو ذات باری تعالیٰ کے علم ازلی ابدی میں شیون و صفات کے درجہ میں تھیں تموج ارادی یا صدوری کے ساتھ صادرِ اوّل یا عالم مثال میں آجائیں گی۔ اب صادر کو دوسرا تموج اور حرکت صدوری لگے گی اور ہر چیز کی شکل و صورت خارج میں منتقش ہوگی۔ زید کی شکل خارج میں زید کو لگے گی۔ اس کے اعضاء اور اعضاء کے اجزاء کی شکلیں اس کی عادت و خصائل اور صفات کی تمام صورتیں صادرِ اوّل سے عالم خارج میں آکر زید پر چسپاں ہوں گی صادرِ اوّل ایک سطح انتزاعی ہے جس کا منشاء خود ذات باری۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ یہ صادرِ اوّل ظاہر ہے اور ذات باطن تیسرا فرق دونوں کے لوازم ذات بھی جُدا جُدا ہیں۔

باز ایں وجہ کہ علاوہ فرق منشائیت و انتزاعیت الخ

ان مذکورہ امتیازات کے ہوتے ہوئے بھی صادرِ اوّل میں ذاتِ اقدس کے تمام شیون منتقش ہوں گے اور صادرِ اوّل میں بھی تموج و تحرک ماننا ضروری ہوگا۔ مگر اس میں تموج، تحرک یا صدور ذاتِ اقدس جیسا نہیں بلکہ یہاں کیفیت صدور اور طرح ہوگی مگر ہر چیز کا تموج و تحرک اس کے وجود کے بعد ہوگا پہلے چیز خود موجود ہوگی پھر اس سے کوئی چیز صادر ہو کر کسی اور چیز پر واقع ہوگی۔

نظر بریں تموج صادرِ اوّل و تحرک آں برعکس تموجِ اوّل الخ

تموج ذاتی میں صرف ارادہ ازلی ابدی کی ضرورت ہوتی ہے جو نہی ارادہ ہوا مراد

معدوم بود مثالش اگر بکار است بر نور زمین و سایہ کہ متصل او بود یکبار نظر بگذار۔ آں خط فاصل کہ در نور ظلمت سایہ حائل است بہر دو طرف رودارد۔ اگر بجانب نور گیری منور است و اگر بجانب سایہ بنی مظلم بود۔ اکنون قدرے سخن دراز میکنم و میگویم کہ در ہر دائرہ و مثلث و مربع و غیر ہا ہمیں تماشاہ است چہ خطوط اشکال ہم بداخل رودارند و ہم بخارج۔ خط مستدیر دائرہ چنانکہ داخل قائم است ہم چنان سطح خارج و ازیں سبب می تو اں گفت کہ ایں خط سطح داخل و عدم آں ارتباط دارد و حد فاصل در میان وجود آں و عدم آں است و ہمچنین سطح خارج و عدم آں زیرا کہ وجود سطح داخل تا ہمیں خط مستدیر است نہ خارج آں و چوں در خارج

موجود ہو گیا۔ وہاں تدریج و تموج نہیں تاکہ تجد امثال کی ضرورت پڑے بلکہ وہاں تمام چیزیں بیک دفعہ اور تہہ بہ تہہ بلا امتیاز موجود ہوں گی پھر وہاں سے صادرِ اوّل میں انتشار بھی دفعہ ہوگا وہاں بھی تدریج و تجد نہیں تاکہ تجد امثال کی ضرورت پڑے۔ اگر تدریج ہوتی تو تجد امثال ہوتا۔ تدریج اس وجہ سے نہیں کہ ذات اقدس اور صادرِ اوّل میں حجاب کوئی نہیں البتہ صادرِ اوّل میں جب تموج اور حرکت صدوری ہوگی تو کوئی چیز وجود میں پہلے آئے گی اور کوئی چیز بعد۔ یہاں تقدیم تاخیر آنے کی وجہ سے زمانہ پیدا ہوا۔ اب تجد امثال کی ضرورت پڑ گئی۔ تشخص اور تعین زمانہ میں داخل ہے یا نہیں۔ اس بارے میں مناطقہ کے دو گروہ ہیں۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ زمان و مکان تشخص میں داخل ہیں انہیں یہ تسلیم کرنا ضروری ہو جاتا ہے کہ ہر چیز کو ہر آن میں نیا وجود حاصل ہو کیونکہ جب زمانہ کی ایک آن آنے کے بعد چلی جائے گی تو دوسری آن آئے گی جب یہ آن ہر ممکن کی جزء ہے تو جزء کے بدلنے سے کل بدل جاتا ہے تو جو شخص یا چیز پہلی آن میں تھی وہ دوسری آن میں نہیں ہوگی بلکہ اس کی مثل ہوگی اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ وہی چیز یا شخص جو پہلے نظر آئی تھی ہم اُسے دوسرے دن، دوسرے ہفتہ، دوسرے مہینہ علیٰ ہذا القیاس دوسرے سال میں دیکھیں۔ اس کو واضح طور پر سمجھنے کے لئے حرکت کی اقسام کو جاننا ضروری ہے۔

(۱) حرکت بمعنی توسط (۲) حرکت بمعنی قطع۔



داخل بایں نفی عدم مقابل آں لازم آمد اگر وجود مطلق سطح در ہر دو جا بود حربے نیست۔ نظر بریں حدود و اشکال کہ برصادر اول و دیگر صادرات مفروض باشند مابین وجود داخل و عدم آں حائل باشند و ہمیں است حقائق ممکنات ذوات آنہا اشکال صادر اول است و صفات آنہا اشکال دیگر صادرات۔ و وجہ ہماں است کہ ممکن نہ وجود محض است ورنہ واجب بودے و نہ عدم خالص است ورنہ ممتنع کردگزیدے۔ بلکہ برزخے است بین۔ اگر موصوف اعنی ذات است شکلے از اشکال موصوف آں موطن اعنی صادر اول بود و اگر صفت است شکلے از اشکال دیگر صادرات کہ صفات او باشند و پس از اں و براں عارض شوند بالجملہ انتقاش صور صفات

حرکت بمعنی توسط متحرک کی ہر آن میں اپنے خارج کے ساتھ نسبتیں بدلتی جائیں۔

حرکت بمعنی قطع۔ جب حرکت ختم ہو تو مجموعی نقشہ اس کو عارض ہوگا۔

حرکت متوسطی میں دوام و استمرار ہے جیسا کہ نالہ میں پانی بہہ رہا ہے یا ہوا چل رہی ہے یا بجلی چل رہی ہے تو یہاں نالے میں ہر گھڑی نیا پانی آتا ہے لیکن مسلسل آرہا ہے تو ہمیں ایک پانی چلتا ہوا نظر آتا ہے اور ہوا، بجلی بھی اسی طرح پہلی ہی نظر آتی ہے حالانکہ ہر آن میں نئی ہوا اور نئی بجلی آرہی ہے۔ لیکن استمرار اتصال کی وجہ سے تغائر معلوم نہیں ہوتا اسی طرح ہر ممکن پر نیا نیا وجود وارد ہو مگر اتصال و استمرار کی وجہ سے تجدد معلوم نہ ہو جب کہ فی الواقع دوسری آن میں وہ وجود نہ ہو جو پہلی آن میں تھا۔

تجدد امثال پر ایک اور دلیل بھی قائم کی جاسکتی ہے کہ ممکن وجود کے بعد بھی ممکن ہے واجب نہیں ہوتا۔ اور ہر ممکن اپنے وجود میں محتاج ہے جیسے پہلے وجود کے حدوث میں وجود کا محتاج تھا اسی طرح وجود میں آنے کے بعد بھی اپنی بقاء میں وجود کا محتاج ضرور ہوگا۔ بقاء کی ایک صورت یہ ہے کہ اس ممکن میں ذرہ بھر تغیر نہ ہو اور یہ بات نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ قضیہ مسلم ہے ”العالم متغیر“ ہر ممکن ہر آن میں متغیر ہوگا اس کے اجزاء میں تغیر ضرور آئے گا لیکن وہ تغیر محسوس نہ ہوگا۔

اور غیر محسوس تغیر ضروری ہے اب تجدد امثال کے بغیر کیا کہا جاسکتا ہے۔ کہ تجدد امثال سے اس کی بقاء ہوگی۔ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے بخود شمس والی حدیث پر ایک رسالہ

برذات و در ذات علی الترتیب بود و انتقاش صور۔۔۔۔۔ ممکنات بر صفات اعنی جملہ صادرات اول باشد یا دیگر و بایں ہمہ صور صفات و صور ممکنات چنان با ہم مطابق یکدیگر باشند کہ نقشہ مکانے بر سطح دیوارے از اں مکان نقش کنند۔ چوں از یں ہمہ فارغ شدیم از کیفیت حدوث آں اشکال در موطن امکاں اعنی صادرات کہ کیفیت موطن بودن آں بہر ممکنات ہمیدم عرض کردہ شد و وجہ قدم آں در آں موطن اعنی در صنعت العلم و صفات دیگر نیز قدرے عرض باید کردی باید شنید اگر اشکال چند گردا گرد چاک کوزہ گر چسپانیدہ چاک را بگردانند یک طرف آئینہ نصب کنند ایں ہمہ گردش اشکال چسپیدہ بہ نسبت چاک بیک حال

تحریر فرمایا ہے وہاں آپ نے انہی باتوں کی طرف اشارات فرمائے ہیں لیکن یہ تقریر وجودی ہے کہ جن چیزوں کا وجود علم باری میں ہے تو وہ علم ازلی ابدی ذات باری تعالیٰ ہے وہاں وجود کے اعتبار سے کوئی تقدم تاخر نہیں تاکہ وہاں تجد و امثال کی ضرورت پڑے ہاں ایک دوسرے قسم میں تقدم تاخر ہے وہ یہ ہے کہ مقصود بالذات بعض لوگ ہوں اور باقی لوگ مقصود بالتبع ہوں۔ جیسا کہ مقصود بالذات تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے اور باقی سب لوگ مقصود بالتبع ہیں۔ تو اس اعتبار سے تقدم تاخر ہوگا۔ یہاں پر تجد و امثال کی ضرورت پڑی کیونکہ تاخر کے آنے سے زمانہ آگیا مگر تجد و امثال ذات باری میں ناممکن ہے آئے

کیونکہ وہاں ذات باری اور وجود باری ایک ہی ہیں اور ہیں بھی واجب الوجود۔ واجب الوجود میں کسی قسم کا تغیر تبدل نہیں ہوتا، بلکہ وہ نقوش اور اشکال ممکنہ بالذات ہیں کیونکہ وہی ماہیات ممکنہ ہیں البتہ واجب بالغیر ہیں کیونکہ علم باری تعالیٰ میں ہے اور جہالت ذات باری میں محال بالذات ہے اس وجہ سے وہ نقوش و اشکال واجب ہو گئے۔ امکان کی وجہ سے ان میں تغیر ہو سکے گا کہ فلاں آن میں یہ ایسے ہوں گے اور فلاں آن میں ایسے بخلاف تموج صادر اول چونکہ خود بھی ممکن ہے لہذا ایک آن میں صادر اول کا ایک حصہ کسی چیز کو عارض ہوگا تو دوسری آن میں صادر اول کا ایک دوسرا حصہ کسی چیز کو عارض ہوگا کیونکہ معروض ہر آن میں متغیر ہے اس لئے عارض کا متغیر ہونا بھی ضروری ہو جائے گا گویا پہلے اور

قائم و دائم باشند اما در آئینہ عکس آنها حرکت کناں از یک طرف آمدہ بطرف ثانی رود پس از ساعتی بچو عدم سابق عدم دیگر لاحق شود۔ الغرض آئینہ چوں بجائے خود است و چاک متحرک اوضاع آل اشکال ہر دم بہ نسبت آئینہ متبدل مانند از ہمیں تبدل عدم سابق و لاحق و حدوث زمانی و تجد در ذات آنها پدید آید۔ اما باعتبار چاک بیک وضع و یک حال مانند ہم چنین اگر چاک ساکن باشد و آئینہ گردا گرد متحرک شود یا ہر دو متحرک باشند مگر در جہت مخالف یک دیگر تا ہم ہمیں حدوث و قدم لازم است۔ وی تو ان گفت کہ بہر انتقاش صور در آئینہ زمانہ ایست بہر ہر صورت زمانہ جدا و ہم چنین می تو ان گفت کہ بہر ہر زمانہ صورتی و نقشے جدا است۔ مگر

معروض سامنے تھا جس میں صادرِ اوّل عکس انداز تھا اور اب دوسرا معروض سامنے ہے اور عکس اب اس معروض میں آئے گا۔

از تتابع ہمیں تعلقات کہ عکس اسماء را الخ

چونکہ تموج ذاتی کا تعلق بواسطہ صادرِ اوّل تمام ممکنات کے ساتھ یکے بعد دیگرے ہوگا اس لئے اس درجہ میں اسماء باری ہوں گے۔ صفات کے صدور کی ابتداء سے لے کر وقوع تک۔ یہ اسماء کا درجہ ہے اب گویا اسماء باری ذات سے صادر ہو کر ممکنات کو بظاہر عارض ہو رہے ہیں اور ان میں تتابع بھی ہے لہذا زمانہ کی حقیقت بھی سامنے آگئی اس صدور کی ابتداء کے درجہ کو ارادہ ذات باری ازلی ابدی اور تموج ذاتی سے تعبیر کرتے ہیں۔

اس تقریر سے ”لِكُلِّ اَجَلٍ كِتَابٌ“ اس آیت کا ایک معنی یہ بھی کیا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ میں جس قدر ایک چیز کا وجود، زندگی، افعال اور حرکات و سکنات مقرر کر دیئے گئے ہیں ان میں کوئی طاقت کمی بیشی نہیں کر سکتی۔

وہم فہماندہ باشند کہ قصہ مقدار بودن زمان الخ

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بات جو مشہور ہے زمانہ مقدار حرکت نام ہے اس حد تک درست ہے مگر ان قائلین کو جب اور حرکت نہ ملی تو دوام حرکت فلک الافلاک کے قائل ہو گئے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ تجد و امثال جب ذات باری سے

ہمیں طور ذات را با ہمہ نقوش برونی و درونی کہ از یک تموج بظہور آمدند ہم چوں چاک گرداں باید فہمید و ایں صادرِ اوّل را کہ بوجہ انتزاعیت بہ مقابلہ او حکم سطح در پیش جسم دارد بمشابہ آئینہ باید دید و باز بایں وجہ کہ علاوہ فرق منشائیت و انتزاعیت و ظہور و بطون و لوازم اہنہا صادرِ اوّل تمثال جملہ شیون ذات است۔ تموج مذکور نیز بہرہا و ثابت باید فرمود۔ مگر تحرک و تجدد در ہر چیز پس از تحقق و وجود آں باشد و اینجا وجود و تحقق خود از آثار تجدد و تموج ذاتی است چنانچہ بگذشت۔ نظر بریں تموج صادرِ اوّل و تحرک آں برعکس تموج اوّل اعنی تموج ذاتی بود و بوجہ آنکہ حجابے بمیان نیست الطباع صور ثابتہ فی الذات بتدریج و تجدد لازم آید و اقرار بتجدد

صادرِ اوّل میں ممکنات کی اشکال کا فیضان ہوگا وہاں سے اس مقدار حرکت کو زمانہ کہتے ہیں۔ جب تک باری تعالیٰ میں ہیں وہاں کوئی تجدد و مثال نہیں وہاں جو حرکت و سکون ہیں سب ذات کے تابع ہیں اور ذات میں کوئی تغیر تبدیل نہیں۔

چنانچہ بنوع ازاں اشارہ کردم و بنوع اکون اشارہ می کنم الخ  
سب سے اوپر وجود غیر متناہی ہے۔ یہ وجود غیر متناہی قیود لگنے کے بعد نیچے افراد کی طرف آئے گا۔ یہاں زاویہ کی شکل بنے گی جو فرد وجود کی جانب متناہی ہوگا مگر وجود (مطلق) کی طرف غیر متناہی ہوگا مثلاً اگر ذات باری کو کائنات کا مرکز مانا جائے تو افراد کائنات اس مرکز کے گرد ایک دائرے کی شکل میں ہوں گے۔ مرکز سے ایک خط دائرہ کے محیط (کائنات کے افراد) میں سے ہر فرد کی طرف آئے گا اس طرح مرکز پر خطوط غیر متناہیہ جمع ہو جائیں گے۔ اب اگر ایک خط مرکز کی دائیں جانب سے آرہا ہے تو اس کے بالمقابل دوسرا خط بائیں جانب سے آرہا ہے یہ دو خط آپس میں متناظر ہوں گے ایک زاویہ مرکز کے دائیں طرف محیط پر بنے گا اور دوسرا اس کے بالمقابل بائیں طرف دائرہ کے محیط پر بنے گا۔ یہاں اسماء متقابلہ پیدا ہوں گے۔ اگر ایک طرف مُعزّ ہے تو دوسری طرف اس کے بالمقابل مُدِلّ ہے۔ علیٰ ہذا القیاس نافع ضار، قابض باسط، محی مُمیت، اسی طرح تجلیات غیر متناہیہ متنوعہ (کئی انواع) پیدا ہوں گی کہیں قدم ہے، کہیں ید اور اصابع۔

امثال ضرور افتد چہ در حرکت تجدد امثال ذاتی است اعنی افراد متماثلہ حرکت تو سطی علی سبیل البدلیۃ آیند و بدیں سبب در ہر آن جدا گانہ فردے از افراد مقولہ کہ حرکت درو باشد بر متحرک عارض شود مگر بوجہ تشابہ افراد اتصال حرکت قطعی از دست زد و پس نظر بریں کہ متحرک عکس نقوش بالائی باشند و صادر اول متحرک فیہ یعنی مقولہ حرکت آن عکسی را بوجہ حرکت ہر دم وجودے جدا عارض شود و باز مسلوب شود تا کہ آن تقابل کہ سرمایہ انعکاس شدہ بود از میاں برخیزد و ظاہر است کہ مفہوم تجدد امثال بریں وجود و عدم خدا و احد و منطبق است و از متابع ہمیں تعلقات کہ عکس اسماء را با صادر اول باشد زمانہ بوجود آید غرض زمانہ نام تہو ج ذاتی خدا

ازاں جا کہ در امور متقابلہ بہ حیثیت تقابل الخ

اس بناء پر یہاں تقابل اسماء میں کسی اسم کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوگی۔ بعد مجرد فضاء غیر متناہیہ یا صادر اول میں دائیں بائیں کا تعین نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ حدود کی تعین امور متناہیہ میں ہوتی ہے غیر متناہی میں نہیں تاکہ دائیں کو بائیں پر یا اس کے برعکس ترجیح دی جاسکے۔ اس فضاء کو دایاں یا بایاں ہماری نسبت سے عارض ہوتا ہے۔ فضا کا جو حصہ ہماری بائیں طرف ہے وہ فضاء کی دائیں جانب ہے اور جو ہماری دائیں جانب ہے وہ اس کے بائیں طرف ہے۔

بالجملہ صفات و اسماء متناظرہ و تجلیات متعددہ بوجہ تقاطع الخ

حاصل کلام یہ ہے کہ جب صادر اول میں چیزوں کا نقشہ آئے گا تو ان کے حدود متعین ہو جائیں گے۔ اور ہر چیز ایک متعین مقدار اور مخصوص تشخص میں نمودار ہوگی نیز نگہا از بے رنگی سے یہی مراد ہے کہ پہلے ان کا علیحدہ علیحدہ وجود نہیں تھا۔ وہاں صرف وجود باری تعالیٰ ہے وہی علم ہے وہی ذات بسیط محض ہے اس میں کسی ترکیب کی گنجائش ہی نہیں اور نہ کسی قسم کی ترکیب وہاں ہے۔

باقی ماند اینکہ صفت چیست و اسم کدام است و تجلی چہ الخ

اسماء و صفات کے درمیان کیا فرق ہے۔ اس بارے میں حجتہ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صفت کو اگر اپنی ذات کے درجہ میں اعتبار کر کے اس کا قیام موصوف کے

وند کریم است بجانب تعلق و وقوع چنان کہ در جانب صدور ہمیں را ارادہ ازل باید گفت چنانچہ پیشتر ہم باں اشارہ کردہ ام۔ و از اینجا یکے از معانی لُکُل کتاب معلوم شدہ باشد و ہم فہمیدہ باشند کہ قصہ مقدار بودن زمانہ بہر حرکت صحیح است مگر خطا اینجا است کہ چوں حرکت مستمر بنظر نیابد بدوام حرکت فلک الافلاک قائل شدند و العاقل تکفیه الاشارہ بالجملہ تجدد امثال وقت تعلق عکس موجودات آں عالم بصادر اول ضروری است آرے۔ در مرتبہ اصل اعنی آنکہ عکس آں دریں جا افتادہ دوام و ثبوت است از اینجا وجہ اطلاق وصف ثبوت بر اعیان دریافتہ باشی۔ الغرض ہجو، صور چاک کوزہ گر کہ صور در حرکت و سکون تالغ چاک باشد اینجا نیز

ساتھ اعتبار کرو تو یہ صفت ہے اور اگر اس کا قیام موصوف کے ساتھ اعتبار کر کے پھر ذات میں اعتبار کریں تو یہ اسم ہے مگر معنی ید، قدم، ساق، وجہ، اصبع وغیرہ جو صفات باری اعضاء ہیں اس کا معنی معلوم کرنا دقت طلب ہے۔

### نظر بریں گزارش می کنم الخ

یہ نام ہیں اعضاء جسمانی کے مگر ان کے مقابل روح میں بھی اعضاء ہیں جو اعضاء روحانی کہلاتے ہیں۔ اور ان میں تقابل ہے مثلاً جسمانی آنکھ کے مقابل روحانی آنکھ ہے۔ جسمانی کان کے مقابل روحانی کان علیٰ ہذا القیاس۔ ہر عضو میں وہی روح جو اس کے مقابل ہے آکر کام کرتی ہے جسمانی آنکھ میں آکر روح کی آنکھ دیکھتی ہے۔ اور جسمانی کان میں روح کے کان آکر سنتے ہیں یہی حال سب اعضاء کا ہے۔ گویا جسم کے ہر حصے اور ہر ذرے میں روح کے وہ ذرات جو اس کے مقابل ہیں آکر کام کرتے ہیں۔

### پس بریں چوں تجسس کردیم ذات جامع صفات عامہ و متقابلہ الخ

ذات باری ہر لحاظ سے باطن ہے یہاں عقل و فکر کی رسائی بھی وہاں تک ناممکن ہے۔ اور وہ صفات فعالہ ہیں بواسطہ صادر اول ہر چیز بلکہ ہر چیز کے ذرہ ذرہ میں آکر اس کے افعال و صفات کی خالق بنتی ہیں۔ چونکہ صادر اول کا وجود ذاتی ہے بایں معنی کہ وہ اپنے وجود میں کسی ممکن کا محتاج نہیں بخلاف دیگر ممکنات کے کہ وہ اپنے وجود میں صادر اول کے

آں صور در حرکت و سکون تابع ذات باشند و حرکتش ہم در خورد باشد نہ در غیر بلکہ ہموحرکت وضعی حرکت و تجد و قدیمش موجب تغیر در ذات نبود آرے اعتبارات گوناگون بظہور آیند چنانچہ بنوعی از اں اشارہ کردم و بنوعی انکوں اشارہ می کنم آں اینکہ بتجد و مذکور بتجد و مذکور چون تقاطع جہات مشار الیہا بر مرکز افتاد و اویا، غیر متناہیہ بر مرکز پیدا شدند و تقابل و تناظر در ہر دو زاویہ مختلف الحجت پیدا آمد و صفات متقابلہ از عز و اذل و احوال و امات و نفع و ضرر و قبض و بسط و اسماء متناظرہ و متقابلہ از معز و مذل و مخفی و ممیت و نافع و ضار و قابض و باسط و تجلیات متنوعہ ازید و رطل و انامل متحقق شدند و از انجا کہ در امور متقابلہ بحیثیت تقابل یکے را

محتاج ہیں لہذا وجود باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ کی تجلی صادرِ اوّل میں بلا واسطہ اور باقی ممکنات میں بواسطہ صادرِ اوّل جلوہ افروز ہوگی اسی طرح وجود اور صفات ہر ذرّہ ممکنات میں ظہور فرمائیں گے۔ ممکنات کا ہر ذرّہ صادرِ اوّل سے متروع ہوگا ممکنات کے پاؤں صادرِ اوّل کے پاؤں سے اور ید (ہاتھ) رہا تھا صادرِ اوّل کے ید سے اور اصابع (اُگلیاں) صادرِ اوّل کی اصابع سے الخ۔ ممکنات کا ذرّہ صادرِ اوّل کے ذرّہ ذرّہ کے ساتھ متحد ہے اور صادرِ اوّل کا منشاء انتزاع ذات باری تعالیٰ ہوگی مگر ذات باری تعالیٰ پر منشاءیت بولی نہیں جاتی کیونکہ وہ جمیع الوجوہ باطن اور مخفی ہے اور منشاء انتزاع کے لئے ظہور چاہئے۔ اور مرتبہ ظہور تجلی اوّل میں چونکہ ظہور پذیر ہے اس لئے منشاءیت اسی کے ساتھ ہے اور یہی صادرِ پردہ ہے ذات باری تعالیٰ کے لئے۔ پردہ دو قسم ہے ایک پردہ ایسی جگہ کا جس کو ڈھانپنا ضروری ہوتا ہے اس پردے کا نام ازار، چادر، تہبند، شلوار وغیرہ ہے اور دوسرا پردہ ایسی جگہ کا جس کا ڈھانپنا ضروری نہیں ہوتا کبھی ڈھانپ لیا کبھی نہ ڈھانپا جیسے بدن کا باقی حصہ۔ لہذا پردے کے لئے مناسب لفظ رداء ہے دوسرا جو اندر اور باطنی اوصاف کے ساتھ تعلق رکھتی ہے وہ عظمت ہے اور ظاہر کے ساتھ کبر ہے۔ ان دو وجہ کی بناء پر فرمایا گیا ”العظمتہ ازاری والکبر ردائی“ اسی طرح دوسری حدیث میں ارشاد ہے:

”وما بین القوم و بین ان ينظروا الی ربہم الارداء الکبریاء“

ترجیح بردگیر ہوا بیخافرق ہمیں ویساں پیدا نشود۔ بلکہ ہچوا اطراف وآفاق بعد مجرد از ینفراق منزہ باشند یعنی فی حد ذاتہ اطراف جو را قطع نظر از امر دیگر ہمیں ویساں نتواں گفت ورنہ ایں صفت متبدل نمی شد آرے چنانکہ باضافت ہمیں ویساں ما اطراف عالم را ہمیں ویساں می تواں گفت آنجا نیز پس از اعتبار ایں اضافت ایں فرق پدید آید بالجملہ صفات واسماء متناظرہ وتجلیات متعدده بوجہ تقاطع نسب بر تجلی مذکور بظہور آیند ونیرنگیہا از بیرنگی پروبال بکشائیند باقی ماند اینکہ صفت چیست واسم کدام است وتجلی چہ۔ نظر بریں معروض است کہ فرق اسماء وصفات خود واضح است اعمی گا ہے وصف را من حیث ہو گیرند وگا ہے باعتبار قیام آں بذات ملحوظ دارند

چوں ازیں جملہ فراغت یافتم باز بطرف اول رخ می کنم الخ

یہاں سے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ تنزلات ستہ کا آخری مرحلہ تنزل فعلی بیان فرماتے ہیں مکان کا نقشہ دیوار پر آپ بنا سکتے ہیں مگر اس کا طول عرض، ثقل وغیرہ اس نقشہ میں لائیں یا وہ میٹرل جو مکان میں استعمال ہوا ہے اس کے وزن کو نقشہ میں لے آئیں یہ مشکل ہے خواہ ان میں سے بعض کی تصویر کشی بھی ممکن ہو اور بعض کی ناممکن تاہم عدم انتقال وزن میں سب برابر ہیں۔ ان کے وزن اور ثقل کو آپ نقشہ میں نہیں اتار سکتے۔

پہنچیں در صدر اول کہ انتزاعیت بذات پاک الخ

صدر اول کی ذات پاک کے ساتھ وہی نسبت ہے جو دیوار والے نقشہ کی اصل مکان کے ساتھ۔ یعنی نسبت حکائی اور انتزاعی۔ اس نقشہ کا منشا انتزاع وہ مکمل مکان ہے جو تعمیر شدہ اور خارج میں موجود ہے۔ اسی طرح صدر اول بھی حکایت کے درجہ میں ہے اور انتزاعی چیز ہے اور اس کا منشاء ذات باری تعالیٰ ہے۔ جیسے نقشہ میں مکان کی ہر چیز نہیں آ سکتی اسی طرح صدر اول میں ذات کی ہر چیز اور ہر کمال ہو بہو آنا ناممکن ہے۔ اس وجہ سے جو نقوش صدر اول میں آئیں گے ان کو موجود خارجی ممکن کہیں گے جو نقوش اس میں نہیں آ سکتے ان کی دو حالتیں ہیں یا تو ان کی تصویریں صدر اول میں بھی آ سکیں گی تو وہ معدوم ممکن اور یا ان کی تصویریں ہی نہیں بن سکیں گی اس صورت میں وہ ممتنع۔



اول صفت است و ثانی اسم مگر معنی ید و ر جل و غیرہ اعضاء شاید هنوز نفہم ناظران نیامدہ باشد نظر بریں گذارش میکنم ایں اعضاء اجزا متعینہ ملعومہ جسم باشند کہ بہ نسبت روح بآں تطابق کہ در یافتی ظاہر است و روح بہ نسبت آں باطن مگر ایں تطابق و فرق ظہور و بطون خواستگار آن است کہ قواء روحانی بمقابلہ اعضاء جسمانی چنان باشند کہ قوتے جداگانہ از عضوے جداگانہ ظہور کند و بمواقع خود رسیدہ علاقہ وقوع بر آں پیدا کند۔ پس بریں قیاس چوں تجتس کر دیم ذات جامع صفات عامہ و متقابلہ و صادر اول را با وجود فرق ظہور و بطون و تماثل معلوم مقابل یکدیگر یا تقیم۔ پس ازیں صادر اول کہ جامع جملہ شیون باطنہ آمدہ است ہر تجلی یعنی ہر

### فرق وجود علمی و وجود خارجی در کمی و بیشی باید فہمید الخ

جب ایک ہی چیز کا نقشہ علم باری میں ہوتا ہے اور وہی نقشہ صادر اول میں منقش ہو جاتا ہے تو دونوں میں فرق کیا ہے۔ بظاہر ایک ہی چیز ہے اور اس کا ایک ہی نقشہ صرف جگہ دو ہیں علم باری اور صادر اول تو ان میں بنیادی فرق کمی بیشی والا ہے۔ وہ نقشہ جو علم باری میں ہے وہ غیر متناہی ہوگا۔ علم باری ذات باری کی صفت ہے اور جس طرح ذات باری میں تنہا ہی نہیں اسی طرح اس کی صفات میں بھی تنہا ہی نہیں۔ لیکن جب وہی نقشہ صادر اول میں آئے گا تو وہ تنہا ہی ہوگا کیونکہ صادر اول اگرچہ وجود کے اعتبار سے غیر متناہی ہے مگر درجہ امکان میں ہونے کی وجہ سے اس کی صفات غیر متناہی نہیں ہوں گی۔ اور کچھ چیزیں ایسی ہیں کہ صادر اول میں ان کا وجود ہو ہی نہیں سکتا جیسا کہ ممتعات۔ لیکن ذات باری میں ان کا علم ضرور ہوگا خواہ ان کے عنوان کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو۔

پس باید دید کہ اول ایں اوراق کہ ایں ہمہ تفریعات از مقتضیات صدق آں است الخ یہاں سے حجتہ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کتاب کا خلاصہ بیان فرماتے ہیں کہ ہمارا دعویٰ یہ تھا کہ حدیث پاک میں جو ”عما“ کا لفظ ہے وہ بدلہ اس فضائے غیر متناہی پر صحیح اور مکمل صادق آتا ہے اور اگر بدلہ نہ مانا جائے تو استدلالاً ہم نے یہ ثابت کر دیا ہے اور اس کے یہ دلائل پیش کئے ہیں۔ اگرچہ یہ دلائل درجہ دوم کے ہیں۔ کیونکہ ان دلائل کو ”انّی“ کہا جاتا ہے کہ

طرفیکہ مقابل صفے از صفات باطنہ متناظرہ متقابلہ افتادہ است مظہر آں صفت باشد و مسمی با سیمیکہ در جسم مقابل روح بہر عضو یکہ مظہر آں صفت باشد تجویز کردہ باشند و از آنجا کہ ذات بہ نسبت صادرِ اَوَّل منشاء انتزاع است و آں مقابل آں امرے است انتزاعی و یا از وجود صادرِ اَوَّل ذاتی است و در ممکنات عرضی اگر اعتبار منشاء سے را کہ سائر مرتبہ ذات است کہ باطن است بمجموع الوجود و بہر حال مستور باز از تعبیر کلیم و اعتبار ذاتیہ وجود تجلی صادرِ اَوَّل را کہ در مرتبہ ظہور افتادہ و ایں اعتبار سائر چہرہ زیبا و است بردار تفسیر کلیم بجائے خود باشد واللہ اعلم زیرا کہ اینجا کہ کارزار ستر عورت باشد کہ ہمہ نہج قابل تشر است و کار رداء پوشیدن اعضاء

معلول کو دلیل بنایا جائے علت کے لئے بخلاف دلیل ”لمی“ کے کہ وہاں موجود واقع میں علت ہے اسے ہی لفظوں میں علت بنایا جائے معلول پر۔ تاہم اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ دلیل ”انہی“ بھی اسی طرح دعوے کے ثبوت کا فائدہ دیتی ہے۔ جس طرح دلیل ”لمی“۔ اب یہ دعویٰ بدیہی بھی ہے جسے دلیل کی ضرورت ہی نہیں ہوتی اور نظری ہونے کی صورت میں دلیل ”انہی“ بھی پیش کر دی تا کہ دعویٰ مدلل و مبرہن ہو کر پوری طرح واضح ہو جائے بہت سی مفید معلومات بھی اہل فہم کے گوش گزار ہو گئیں۔ اور مشابہات میں جو استحالہ پیش آیا تھا وہ بھی رفع ہو گیا۔ اور حدیث جس پر بحث پیش کی گئی وہ مشابہات کے قبیل سے ہونے کے باوجود واضح تر ہو گئی۔ اسی طرح امکان، وجوب اور امتناع کا التباس بھی رفع ہو گیا۔

لہذا مناسب آں است کہ بہ تطبیق قول بزرگاں نیز چند سطرے دیگر عرض داریم الخ  
حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ بعض مشکل مسائل کے جو حل صوفیائے کرام نے بیان

فرمائے ہیں ان کا ذکر کرتے ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے

”الرحمن علی العرش استوی“

پر بحث کرتے ہیں کہ سورج کے اندر جو شعاعیں شدید تیز ہوتی ہیں وہ آنکھوں کو خیرہ کر دیتی ہیں اسی طرح تجلیات ربانی عرش عظیم پر پڑتی ہیں۔ اس تجلی کی تعبیر الرحمن سے کر دی گئی ہے اب استواء کا مسئلہ خود بخود حل ہو گیا کیونکہ تجلی کا مفہوم یہ ہے کہ کسی چیز کی

است کہ گاہے پوشند و گاہے بکشانید و باز اگر اول را عظمت نام نہم و ثانی را کبر یا مسکمی گردانیم ایں ہم دور از عقل نیست واللہ اعلم۔ زیرا کہ کبر بہ بمقابلہ صغیر آید و عظیم بمقابلہ حقیر در اول نظر بر مراتب باشد و در ثانی لحاظ اجزاء و مقدار و ظاہر است کہ اول بہ بطوں راہ و رسم دارد و ثانی بظہور از اینجا از طرف حدیث شریف العظمۃ از اری و الکبر یا ردائی و حدیث دیگر کہ در اں فرمودہ اند ما بین القوم و بین ان ینظر والی ربہم الارداء الکبر یا علی وجہ اطمینان خود باید کرد واللہ اعلم بحقیقت الحال۔ چون ازیں جملہ فراغت یافتہم باز بطرف اول رخ میکنم۔ چنان کہ بر سطح دیوار ہائے مکاں تصویر مکاں می توان کشید اما نقل ابعاد ثلاثہ و وزن مادہ و اشکال

شکل یا اس کا نقشہ دوسری چیز میں آجائے۔ پہلے واضح کیا جا چکا ہے کہ چھوٹی چیز میں بڑی چیز کی تصویر آسکتی ہے نیز اس کی وضاحت بھی ہو چکی ہے کہ تصویر بعینہ مصور کی شکل و صورت ہوتی ہے اب استواء میں کسی قسم کا تردد نہیں رہنا چاہئے کیونکہ استواء کا معنی برابری ہے تو دو خرابیوں میں سے ایک ضرور لازم آئے گی یا عرش غیر متناہی ہو یا ذات باری متناہی۔ اس اعتراض کو دور کرنے کے لئے فرماتے ہیں:

نظر معروض است کہ بسیارے از وجود توابع او الخ

وجود میں ممکنات ذات باری تعالیٰ کے ساتھ شریک ہیں یعنی دونوں اس صفت کے ساتھ متصف ہیں اسی طرح توابع وجود سمع، بصر، قدرت، حیات وغیرہ میں اشتراک کے باوجود تنزیہ ذات باری ضروری ہے کہ وجود باری ہے مگر ہمارے وجود کی طرح نہیں۔ وہ سمیع ہے مگر ہماری قوت سماعت کی طرح نہیں۔ وہ بصیر ہے مگر اس کی بصارت ہماری بصارت کی طرح نہیں علیٰ ہذا القیاس۔ اسی طرح یہ صفت کہ وہ ذات باری مستوی علی العرش ہے۔ مگر اس کا استواء ہماری طرح نہیں۔

بایں ہمہ۔ گویم در ممکنات ہم با ہم در استواء تساوی نیست الخ

گزشتہ مسئلہ کی وضاحت کے لئے مثال پیش کرتے ہیں کہ نسبت مساوات ممکنات میں بے شمار اقسام پر ہے۔ ایک قسم دوسری کی عین نہیں۔ مثلاً عددی مساوات مساحتی مساوات کا

مکونہ درختن کہ بتلاقی سطوح اجسام مختلفہ ازخشت و چونہ پیدا شوند نتواں کرد گو بعضی ازیں مثل اشکال مکونہ قابل الطباح و انتقاش باشند و بعضی مثل وزن و ماده قابلیت الطباع و انتقاش ندارند ہم چنین در صادر اول کہ در انتزاعیہ بذات پاک ہمہ نسبت دارد کہ سطح بدیوار مکان جملہ مکونات مرتبہ ذات و اعتبارات مستوره آل موطن رانتواں آورد۔ پس ہرچہ منتقش شد آنرا ممکن و موجود خارجی، باید فہمید و ہرچہ منتقش نہ شد اما منتقش تواں شد آنرا معدوم و ممکن باید دانست و آل چہ بایں موطن نزول نتواں کرد آنرا ممتنع باید خواند۔ و فرق وجود علمی و وجود خارجی در کمی و بیشی باید فہمید اعنی ہرچہ در موطن اعلیٰ از صادر اول جادارد بوجہ کشف ذاتی آن

عین نہیں، مساوات زمانی، مساوات مکانی سے مختلف ہے۔ کیت میں تساوی کیفیت کی تساوی سے جدا ہے۔ یہ تو متحد الانواع اشیاء کی مساوات میں بحث تھی اگر مختلف الانواع اشیاء کے تساوی پر غور کیا جائے تو معاملہ زیادہ آسانی سے سمجھ میں آجائے گا۔ مثلاً حرکت زمان و مکان کے ساتھ مساوی ہوتی ہے۔ اور کیوں نہ ہو زمانہ مقدار حرکت کا نام ہے اور مقدار ذو مقدار کے ساتھ مساوی ہوتی ہے۔ ادھر حرکت کا محل مکان ہے اور مکان مکین کے ساتھ مساوی ہوتا ہے۔

وایں کہ وہم می آید کہ تساوی نام الطباق ذو مقدار دیگر باشد الخ

یہاں سے ایک وہم کا دفعیہ کرتے ہیں کہ ایک مقدار دوسرے ذی مقدار کے مساوی اور برابر ہو۔ اس وہم کا ازالہ یوں فرماتے ہیں کہ دو ذی مقدار ایک دوسرے کے ساتھ تب برابر ہوں گے جب دونوں کی مقداریں برابر ہوں ایک کی مقدار اگر ایک گز ہو تو دوسرے کی مقدار بھی گز ہو تو دونوں مقدار گز کے ساتھ برابر ہو گئے۔ نتیجتاً آپس میں بھی برابر ہو گئے کیونکہ مساوی کا مساوی مساوی ہوتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اصل مساوات مقدار میں ہوتی ہے اور ذی مقدار میں بالتبع ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مقداروں میں بتاین ہو تو پھر مساوات نہیں ہوگی جیسے اگر ایک مقدار ایک کلوگرام یا ایک میٹر ہے اور دوسری مقدار 10 کلوگرام یا 10 میٹر ہے تو ان میں مساوات نہیں ہوگی مثلاً شتر مرغ کا انڈہ اور نیل۔ ان میں صرف عددی وحدت ہوگی۔ کہ دونوں ایک ایک ہیں۔

موطن منکشف باشد خواہ باعتبار موطن صادر اوّل امکان تحقق داشته باشد یا نہ داشتند باشد و ازینجا معلوم شد کہ ممتنعات نیز در موطن سابق وجودے دارند مگر قبل موطن سابق وجودے دارند مگر قبل موطن وجود ظاہری خارجی اعمی صادر اوّل اطلاق وجود شائع نیست ایں ہمہ تطویل اگرچہ بظاہر لا طائل می نمایند مگر بوجہ الطباق ایں ہمہ تفریعات بر مسلمات دیں و اقوال اکابر دیں یقین حقیقت اصل مہمد مستحکم می شود۔ پس باید دید کہ دعویٰ اوّل ایں اوراق کہ ایں ہمہ تفریعات از مقتضیات صدق آل است قطع نظر از آنکہ وجدان سلیم بالبداهت انرا تسلیم کردہ ورنہ از ایں چه کم کہ بدلیل واضح بوضوح پیوست باستدلال اتی کہ از ایں الطباق بدست

### ہماں است در تکرار الطباعی الخ

عکس کے محل کے تکرار کی وجہ سے ان میں فرق ہوتا ہے۔ جہاں محل چھوٹا ہے عکس بھی چھوٹا ہوگا۔ اور جہاں محل بڑا ہوگا عکس بھی بڑا ہوگا لیکن اس صغر کبر کے باوجود یہ عکس اسی چیز کا ہوگا۔ جو خارج میں ہے ذی صورت میں وحدت ہوگی۔ اس پر تفصیلی بحث پہلے گزر چکی ہے۔ ذی صورت کی وحدت ذاتی پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ عکس چھوٹا ہو یا بڑا۔ مثلاً ایک سووٹ کا بلب بڑے کمرے میں ہو تو اس کی روشنی زیادہ جگہ پر پھیلی ہوگی اور دھیمی نظر آئے گی لیکن اگر اُسے چھوٹے کمرے میں لگایا جائے تو وہ کمرہ زیادہ روشن ہوگا۔ اس کی روشنی ختم نہیں ہوگی بلکہ اس میں اضافہ ہوگا۔

اسی طرح اگر ایک چراغ کو کھلے کمرے میں رکھیں تو روشنی پھیلی ہوگی اور کمزور دکھائی دے گی لیکن اگر کسی برتن کے نیچے رکھ دیا جائے یا اوپر شیڈ لگا دی جائے تو وہ ختم نہ ہوگی بلکہ اس میں اضافہ ہوگا۔ کیونکہ روشنی اس کی ذاتی ہے۔

مکان یا کمرے کی چھت اور دیواروں کی روشنی کی مانند عرضی نہیں۔ ان کی روشنی چراغ کی وجہ سے ہے یا بلب کی بدولت۔ جب دیوار اور چراغ کے درمیان پردہ حائل ہو گیا۔ تو دیوار کی روشنی ختم ہو گئی۔ مگر چراغ کی روشنی ذاتی ہونے کی وجہ سے پردہ کے باوجود اسی طرح باقی ہے۔ اور ذاتی کو سلب نہیں کیا جاسکتا۔

آمد دیگر مستحکم شد و بسیارے از خفائس بدست آمد و دریں کشاکشی و ہم استحاله مفہومات دیگر متشابہات نیز مندفع شد و معنی آل حدیث متشابہ کہ تسوید ایں اوراق بغرض شرحش اتفاق افتاده نیز بطورے واضح شد کہ التباس امکاں و وجوب امتناع و استحاله از میان برخاست لهذا مناسب آنست کہ بہ تطبیق قولی بزرگاں نیز چند سطرے دیگر عرض داریم۔ می باید شنید کہ حضرات صوفیاء کرام رحمۃ اللہ علیہم اجمعین استواء ہماں تجلی بر عرش عظیم اشارہ فرمودہ اند کہ در وسط صادر اول ہمو آفتاب کہ در وسط کرہ شعاعہاء خارجہ از اں جلوہ گر باشد در غایت شہشعان است اندر ایں صورت بشہادۃ الرحمن علی العرش استوئی مصداق الرحمن می باید کہ ہمیں تجلی باشد

بالجملہ وحدت مذکور زائل نہ شود الخ

اگر کسی ذی صورت کا انعکاس متعدد اور مختلف آئینوں میں ہو تو اس کی وحدت ذاتی متاثر نہیں ہوتی۔ البتہ بہت سے پردوں کی اوٹ میں آجائے گی۔

الغرض در زمان و حرکت و مکان الخ

یہ تینوں باوجود تباہن کے مساوی ہیں۔ تباہن اور اختلاف کی وجہ سے ان کی تساوی ختم نہیں ہوتی نیز ان کا الطباق جس کی بناء پر ان میں مساوات پائی جاتی ہے۔ عظیم اختلاف کے ہوتے ہوئے بھی اس میں فرق نہیں پڑتا آپس میں منطبق رہتے ہیں۔

ہمیں طور تباہن ماہیت و مخالف جنس و روح الخ

روح اور جسم میں تباہن ماہیت اور مخالف جنس ہونے کے باوجود الطباق ہے۔ جسم خالص ٹھوس مادہ اور روح خالص مجرد اور غیر مادی ہے مگر ان کے الطباق سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ روحانی آنکھ جسمانی آنکھ میں آکر اپنا کام کرتی ہے اور روحانی کان جسمانی کان میں آکر اپنا کام کرتا ہے الغرض ہر عضو روحانی اپنے مقابل جسمانی عضو میں آکر اپنا اثر ظاہر کرتا ہے اور زیادہ سے زیادہ یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ الطباق معلوم الوجود اور مجہول الکیفیہ ہے۔ یہی حال نقوش، الفاظ اور معانی کا ہے۔ نقوش کا الطباق الفاظ پر اور الفاظ کا معانی پر اور معانی کا خارج پر یہ سب مسلم ہیں اسی وجہ سے مساوات، ایجاز اور

لیکن ناظران را حیرت رہوہ باشد کہ تجویز و تصحیح آں بچہ طور باید کرد۔ نظر بریں معروض است کہ بسیارے از وجود و توابع آں در واجب و ممکن مشترک است و بایں اشتراک تنزیہ واجب از لوث و نقائص امکاں و حرمان ممکن از تقدس و وجوب ہماں است کہ بود فقط از اشتراک استواء در واجب و ممکن چرا حیراں باید شد بایں ہمہ میگویم در ممکنات ہم با ہم در استواء تساوی بمست تساوی عددی چیزے دیگر است و تساوی مساحت چیز دیگر و تساوی مکانی چیز دیگر است و تساوی زمانی چیز دیگر و تساوی کیفی چیز دیگر ایں است حال نوع تساوی واقع فی مابین متحد الانواع۔ و اگر تساوی واقع مابین مختلف الانواع را بنگرند ایں

اطناب کی اصطلاحیں وجود میں آئی ہیں۔ کہ اگر الفاظ معانی کے برابر ہیں تو مساوات، اگر الفاظ کم اور معانی زیادہ تو ایجاز اور اگر الفاظ زیادہ اور معانی کم ہیں تو اطناب۔ یہ کلام کی تین اصناف علم بیان و معانی میں وضاحت سے مذکور ہیں۔

اب یہ جس قدر مساوات کا ذکر کیا گیا ہے ان میں سے کسی ایک مساوات کا ذکر دوسری مساوات کی طرح قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اور ایک کے عوارضات و احکامات کو دوسری مساوات کے عوارضات و احکامات قرار نہیں دیا جاسکتا۔ حالانکہ یہ ممکن ہونے اور تنزیلات کے کئی احکامات میں شریک ہونے کی وجہ سے مساوات میں بھی مشترک ہونے چاہئیں۔ مگر ان مشارکات کے باوجود مساوات میں مشترک نہیں۔

خداوند کریم را بوجہ استواء عرش از قسم اجسام شمرون الخ

مذکورہ بحث کا نتیجہ اور حاصل بیان کرتے ہوئے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ استواء علی العرش کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کو جسم کہنا یا مساوات جسمی سمجھنا انہی لوگوں کا کام ہو سکتا ہے جو سراور دُم یا ناک اور کان میں امتیاز کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ مساوات کی وہ اقسام جو گزشتہ سطور میں بیان کی گئی ہیں ان میں غور و فکر کرنے اور ذہن نشین کرنے کے بعد اگر استواء کا کاٹنا کسی دل میں پیوستہ تھا تو ان شاء اللہ نکل جائے گا بشرطیکہ مزاج میں انصاف ہو۔

تنوع تساوی رویاں لامی کشد و از کی بزیادتی و از قلت بکثرت میگرداید مثلاً حرکت را بازمانه و ہم بامکان رابطه الطباق است یکے بر دیگرے مساوات باشد و چون نباشد زمانه را مقدار حرکت قرار دادند و اینکه بوهم می آید که تساوی نام الطباق ذو مقدار دیگر باشد نه الطباق مقدار بر ذی مقدار و ہے بیش نیست زیرا کہ خود تساوی دو ذو مقدار بنی بر اتحاد مقدار دوشیء و الطباق آں بر هر دوشیء است۔ اندر یں صورت اول تساوی در مقدار و ذو مقدار بر آمد و باز بحکم آنکه مساوی مساوی باشد بوسیله آں در دو ذو مقدار بر آمد ایں نیست کہ مقدار هر یک جدا است و باز بوجه الطباق بدست آمد چه در صورت تبائن مقدار الطباق حکم بیضه ثور و شتر دارد۔ و وجه

و اینکه وجه استواء علت و غرض ازاں چیست الخ

رہی یہ بات کہ استواء کی علت کیا ہے؟ غرض کیا ہے؟ اور اس کی کیفیت کیا ہے؟ تو یہ ایسے امور ہیں جو نہ عقل میں آسکتے ہیں اور نہ ہی ہمارے موضوع کے ساتھ ان کا تعلق ہے۔

بایں ہمہ کیفیت استواء و تعلق روح خویش با بدن خود الخ

ہماری روح کتنے عرصے سے ہمارے بدن میں موجود ہے۔ بدن کے ہر عضو میں آ کر اس کے اعضاء اپنے کام دکھا رہے ہیں اور ہر عضو اپنا علیحدہ کام انجام دے رہا ہے اور ہمارے کس قدر قریب ہے کہ بچہ بچہ اس سے واقف ہے۔ مگر اس کی علت بلکہ حقیقت روح سے ناواقفیت بھی سب پر عیاں ہے۔ پھر ہم اللہ جل شانہ کے استواء علی العرش کے بارے میں کہ وہ استواء کیسا ہے، کیوں ہے اور کس غرض و غایت کے لئے ہے۔ کس طرح معلوم کر سکتے ہیں ہاں جسے اللہ تعالیٰ باطنی بینائی عطاء فرمادیں اور اس بصیرت و بصارت سے وہ باتیں جو ہماری شنید میں ہیں اس کی دید میں آجائیں تو الگ بات ہے۔ اور ممکن ہے۔ مگر عام انسان کہاں اور یہ باتیں کہاں۔

چہ نسبت خاک را با عالم پاک

اتما زیادہ ازیں کہ خداوند رحمان خود ازاں خبر داد و رسول پاکش فرمود او ہم

نتواں گفت استغفر اللہ چہ گفتم الخ



وحدت وعد تعدد باوجود تعدد و محل ہماں است در تکثر الطبایع چنانکہ مذکور شد وحدت ظاہر ہماں باشد کہ بود، البتہ تعدد محل بالعرض آمدہ آں وحدت ذاتی را کہ قابل زوال و انفصال نیست چناناں در آغوش گیرد کہ نور چراغ را و قتیکہ در سبوح نہادہ بالانش سر پوشے گزارند ظلمت آں سبوح محیط باشد بالجملہ وحدت مذکور زائل نشود کہ اوصاف ذاتیہ را زوال نبود البتہ زیر پردہ تعدد عرضی مستور شود الغرض در زمان و حرکت و مکان بایں ہمہ بتاین کہ زیادہ ازاں چہ باشد الطباق است کہ سرمایہ تساوی و استواء باید خواند ہمیں طور بتاین ماہیت و مخالف جنس جسم و روح از کہ تمامہ کیست کہ نمیداند بایں ہمہ روح را با جسم الطباقے است صریح چنانکہ گویند۔

جب خالق کائنات اور خاتم الانبیاء حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے استواء علی العرش کی ہمیں خبر دی ہے تو ہمارا کام اس پر یقین کرنا، دل سے تسلیم کرنا اور اس پر قائم رہنا ہے کیونکہ نابینا کو بینا کی بات پر عمل کرنا ضروری ہے اور بس۔

غور کیجئے کہ ہر متکلم جب بات کرتا ہے تو اپنی سوچ سمجھ اور دانست کے مطابق الفاظ زبان پر لاتا ہے جو اس کے معانی مقاصد کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں اور اس کے معانی اس کی خارجی غرض کو پورا کرتے ہیں۔ اب اللہ جل شانہ اپنے علم کے مطابق الفاظ لائے ہیں اور وہ ذات بابرکات علیم بکل شیء، محیط لکل شیء، اور شہید علی کلی شیء ہیں۔ یہ صفات ذات باری کے ساتھ مختص ہیں۔ دوسری کوئی ذات اللہ جل شانہ کے ساتھ ان صفات میں شریک نہیں۔ پس اللہ جل شانہ کے الفاظ جو قرآن مجید کی شکل میں ہمارے پاس ہیں ان کو اپنے صحیح صحیح معانی اور مطالب پر دوسرا کون منطبق کر سکتا ہے۔ جب تک کہ خود اللہ جل شانہ ان الفاظ کے معانی و مطالب کسی واسطے سے نہ بتائیں۔ اب جو معانی و مطالب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ کے بیان فرمائے ہیں وہ ہی حقیقی اور اصلی معانی ہیں کیونکہ آپ کے فرمودات درحقیقت اللہ جل شانہ کے ارشادات ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں استوی علی العرش کے الفاظ فرمائے اور آپ نے انہیں ہم تک پہنچایا تو ہمارے لئے سوائے ماننے اور تسلیم کرنے کے اور کوئی چارہ کار نہیں۔

ہر قدر کہ در روح قوی نہادہ اندہاں بقدر در جسم بہ مقابلہ انہا اعضاء نہادہ اند غایت مانی  
الباب معلوم الوجود مجہول الکلیفیت باشد ہم چنین نقوش را بالفاظ والفاظ را با معانی ومعانی را  
خارج والطباق است متفق علیہ چنانچہ نظر ہمیں الطباق وعدم آں ایجاز واطناب وغیرہ نام  
نہادند دانند نہ دانند از تساوی خبر دادند الحاصل ایخانیہ الطباقیۃ است یقینی مگر بادست و پیانہ  
نواں ہیود ویکے را از جنس دیگر نباید گفت چوں در مخلوقات خداوندی باوجود الطباق و تساوی  
یکے را تجالس دیگر و عروض احکام و لوازم ذات یکے بر دیگر لازم نیست حالانکہ بوجہ اشتراک  
امکان بلکہ بسیارے دیگر از تنزلات آں احتمال اخذ یکے مرا حکام دیگر را قریب الوقوع و

البتہ یک خلجانے دیگر است اگر بنیادش بر کندہ شود زہے دولت الخ  
حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے ایک اور شبہ ذکر کر کے اس کا ازالہ بیان کرتے  
ہیں۔ شبہ یہ ہے کہ اب تک استواء کی جو بحث کی گئی ہے اس کی صحت کا دار و مدار اس پر ہے کہ  
استواء کا معنی مساوات اور برابری ہو۔ حالانکہ یہاں استواء کا صلہ علیٰ ہے۔ اور اس کا صلہ علیٰ ہو  
تو استواء کا معنی بیٹھنا ہوتا ہے۔ لہذا مذکورہ ساری بحث لا حاصل ہو گئی۔ کیونکہ جب استواء کا  
معنی بیٹھنا ہوگا تو جسمانیّت خود بخود ثابت ہو جائے گی اس لئے اس شبہ کا ازالہ ضروری ہے۔

نظر بریں ایں ہچمدان گذارش پیراست الخ

جیسے مساوات والا معنی خالق اور مخلوق کے درمیان مشترک ہے اسی طرح نشست  
بیٹھنا والا معنی بھی دونوں کے درمیان مشترک ہے۔ اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ وجود اور صفات  
وجودیہ کے واجب الوجود اور ممکنات میں مشترک ہونے کے باوجود تنزیہہ باری تعالیٰ واجب  
ہے کہ اس کا وجود، علم، قدرت، سمع، بصر، اور حیات وغیرہ ہماری طرح نہیں، یہی حال جلوس و  
قعود کا ہے۔ یہاں یہ معنی مان کر یوں کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ کا بیٹھنا ہمارے بیٹھنے جیسا نہیں۔

دوم اینکه علاوہ معنی جلوس وقعود الخ

علیٰ کے ساتھ استواء کا معنی جلوس وقعود ہی ہوگا مگر یہ وضعی معنی یہاں مراد نہیں۔  
بلکہ یہاں معنی مرادی مساوات ہے بطور کنایہ کے کنایہ سے مراد یہ ہے کہ لفظ اپنے وضعی معنی

اقرب الی الفہم بود۔ خداوند کریم را بوجہ استواء عرش از قسم اجسام شمرودن کار ہماں کسان است کہ سرودم و چشم و گوش را از یکدیگر نماند با سماع ایں نظائر استبعاد یکہ نسبت استواء بدل ارباب شک خلیدہ باشد بشرط انصاف ان شاء اللہ خواہد شد و اینکہ وجہ استواء علت آن و غرض از اں حیست و باز کیفیت آن چگونه باشد نہ در خورد اراک است و نہ متعلق بموضوع ایں اوراق۔ بایں ہمہ ما کیفیت استواء و تعلق روح خویش بابدن خود بایں طول مصاحبت و قرب مسلم ہیچ ندانیم۔ اندر ایں صورت امید اراک کیفیت تعلق و استواء خداوند رحمن با عرش اعظم چہ تو اں داشت آرے ہر کر اپردہ از چشم برخاست ہر چہ شنیدہ بود چشم دریافت لتا زیادہ

میں استعمال ہو مگر وہ معنی مراد نہ ہو اس سے مراد اس کا کوئی لازم ہو اور معنی وضعی سے ذہن منتقل ہو کر معنی مرادی کی طرف جائے، یہاں جلوس سے مراد استواء ہے بطور کنایہ کے۔ کیونکہ بیٹھنے کی جگہ اتنی ہی ہوتی ہے جس پر بیٹھا جاسکے تو قعود اور جگہ قعود مساوی ہو گئے۔ پھر مساوات جس کی بحث گزر چکی ہے وہی استواء بمعنی مساوات ہوگا خواہ قعود کرسی پر ہو یا تخت پر یا کسی اور جگہ پر اب بیٹھنے کی جگہ کو قعود کے برابر مانا جائے تو مساوات لازم آئے گی اور اگر دونوں میں کمی بیشی ہو جگہ میں ہو یا قعود میں تو استواء کا معنی حقیقی نہیں ہوگا بلکہ یہ معنی مجازی کے دائرہ میں داخل ہو جائے گا۔ کلام باری میں بالخصوص اور عام کلام میں بالعموم حقیقی معنی معتبر ہوتے ہیں۔ استواء کے معنی حقیقی کے ساتھ مساوات لازم ہے لہذا یہی معنی لینا پڑے گا۔ ہاں اگر معنی حقیقی نہ ہو سکے تو معنی مجازی کی طرف جانا جائز ہوگا اسی وجہ سے اکابرین دین نے مشابہات قرآن و حدیث کو حقیقی معانی پر محمول کیا ہے اور معانی مجازیہ کی اجازت نہیں دی۔ اگرچہ مجاز متعارف ہی کیوں نہ ہو حالانکہ مجاز متعارف اور حقیقت برابر ہوتے ہیں لیکن مجاز مجاز ہی ہے خواہ متعارف کیوں نہ ہو۔ قرآن و حدیث کے معانی حقیقتاً ہی لئے جائیں گے مجازی معنی اگر معنی اصلی سے منقول ہو پھر بھی معنی اصلی کی رعایت ضرور ہوگی۔ حاصل کلام یہ ہے کہ استواء میں برابری والا معنی ضرور ہوگا۔

انکوں سخنے باید شنید کہ اہل فہم را ان شاء اللہ بکار آید الخ

ازینکہ خداوند رحمن خود ازاں خبر داد و رسول پاکش فرمود او ہم نتواں گفت استغفر اللہ چہ گفتیم کجا نصیب شود چہ الطباق الفاظ بر معانی اخبار بقدر فہم مخبران و اطلاع او شاں بروضع الفاظ وجہ الطباق آں بر آں و کیفیت الطباق باہمی آنہا و باز با ادراک انتزاع معانی از محکی عنہ باشد و پیدا است کہ ایں علم مخصوص بجناب علام الغیوب و علیم بکل شیء ہست یا پس ازاں رسول او صلی اللہ علیہ وسلم غرض نظر بایں سو نیاید انداخت البتہ یک خلجانے دیگر است اگر تیغ بنیادش بر کندہ شود زہے دولت آں ایں است کہ استواء پس از آنکہ علی در صلہ اش آرند بمعنی قعود و جلوس باشند اندرین صورت اول بحث از تساوی و اقسام و انحاء آن بجز باد پیاپی چہ باشد دیگر

نسبت ہمیشہ دو چیزوں کے درمیان ہوتی ہے۔ وہ دونوں چیزیں ایک نوع سے ہوں یا مختلف انواع سے اگر منسوب اور منسوب الیہ دونوں ایک نوع کے فرد ہوں تو ان کے درمیان جو نسبت ہوگی وہ بھی ان کے قریب النوع ہوگی۔ اور اس نسبت کا تشخص ایک نوع سے تعلق رکھے گا یعنی اس کا تشخص نوعی ہوگا۔ اگر منسوب اور منسوب الیہ مختلف انواع سے تعلق رکھتے ہوں تو ان کے درمیان جو نسبت ہوگی وہ بھی ان دونوں کی جنس قریب سے تعلق رکھے گی اگر دونوں جنس قریب میں شریک ہوئے۔ یا ان کی جنس بعید سے تعلق رکھے گی اگر جنس بعید میں شریک ہوئے پہلی صورت میں اس نسبت کا تشخص جنس قریب کے قبیلہ سے ہوگا اور دوسری صورت میں جنس بعید کے قبیلہ سے ہوگا تشخص کا کچھ تعلق منسوب کے ساتھ ہوگا اور کچھ منسوب الیہ کے ساتھ اور تشخص کی حقیقت یہ ہوگی کہ اگر اس کی تقطیع کرو تو اجزاء کی طرف ہوگی نہ کہ افراد کی طرف ایک جو اس کی منسوب کی طرف سے ہوگی اور ایک جو منسوب الیہ کی طرف سے آئے گی مثلاً الانسان یا الرجل یا زید کے ساتھ عالم فاضل، کاتب، شاعر، صدر، وزیر اعظم یا لوہار و ترکھان وغیرہ ایسی وصف قید جو اس نوع کے دوسرے فرد میں نہ پائی جائے ان دونوں کے درمیان نسبت کا اعتبار کیا جائے تو ان میں نسبت نوعی ہوگی اور تشخص جب زبان سے اظہار کرو گے نطق انسان یا کتابت انسان یا زید یا رجل۔ اگر الانسان یا الضاحک یا الناطق اور الحيوان، ماش اکل شارب وغیرہ میں نسبت

آنکہ جلوس کہ از لوازم جسمیت است و تحیر رومی خواہد اینجا چگونہ راست آید بغرض رفع اس خلش نیز قلم فرسائی ضرور افتاد۔ نظر بریں اس ہچمدان گذارش پیراست کہ جلوس را یکے از ہماں مضامین مشترکہ فیما بین واجب و ممکن باید فہمید و نظائر آں تا بگوش و چشم ناظران اس اوراق و سامعان اس احوال رسیدہ باشد پس چنان کہ در وجود و علم و قدرت و غیرہ اوصاف مشترکہ بطریق اس اوصاف در ہر موطن برنگے جد الطمینان خود کردہ اند اینجا نیز باید کرد و واجب را واجب و ممکن را ممکن آں را مقدس و منزہ اس را آلودہ و ملوث باید داشت دوم اینکہ علاوہ معنی جلوس و قعود نیز از استواء بشرط علی از کنایات ہماں استواء بمعنی تساوی است

کا اعتبار کیا جائے تو قضایا کے درمیان نسبت جنس قریب کے درجہ میں ہوگی اور اس کا تشخص شرب حیوان یا اکل حیوان یا فعل حیوان ہوگا۔ اگر الانسان یا الحيوان یا الشجر نام مستقیم القامۃ وغیرہ ہو تو اس موضوع محمول یا منسوب اور منسوب الیہ کا اشتراک جسم نامی میں ہے تو نسبت بھی جسم نامی کے درجہ میں ہوگی یعنی جنس بعید کے درجہ میں اور تشخص اس کا ہوگا استقامۃ القامۃ یا نموانسان وغیرہ۔

چوں اتصال ہم کیے از سببہا است اگر بین الجسمن باشد الخ

اتصال بھی ایک نسبت ہے اگر یہ بین الجسمن ہو تو نوع اتصال بھی ایسا ہی ہوگا جیسا کہ جسموں کے درمیان ہوتا ہے۔ دو پتھروں میں پتھر جیسا اتصال اور دو لکڑیوں میں لکڑی جیسا اتصال وغیرہ یہاں اتصال کا تشخص دو جسموں کا وجود کرے گا۔ کیونکہ یہاں اتصال دو جسموں کے وجود پر موقوف ہے۔ اگر اتصال دو معنوں کے درمیان ہو جیسا کہ ملزومات اور لوازم کے درمیان یا دو لازموں کے درمیان تو یہاں بھی اتصال کا نوع معنی کے قبیلہ سے ہوگا اگر عدم انفکاک والا ہوگا تو اتصال لزم۔ اگر انفکاک ہو بھی جاتا ہے تو اتصال فعلیہ والا ہوگا۔ اگر اتصال متباین کے درمیان ہو تو یہ اتصال اتفاقی ہوگا۔ مگر ان دو متباین معنوں کے درمیان جو جنس مشترک ہے۔ ان میں اتصال اسی جنس سے ہوگا گویا دونوں اس

زیرا کہ قعود بر چیزے مستلزم آں است کہ آنرا مقعد و مجلس باید گفت و پیدا است کہ مقعد و مجلس حقیقی ہماں قدر باشد کہ قعود براں واقعہ شود۔ اندریں صورت قعود علی الکرسی یا تخت و غیرہ بر معنی خود ہماں وقت باشد کہ زیادہ از مقعد محل قعود نبود و اگر زیادہ باشد آن وقت کلام از سرحد حقیقت برآید و با حاطہ مجاز داخل شود و ظاہر است کہ در صورت قعود حقیقی استواء لازم است و انہم ہر کس و نا کس داند کہ در کلام عقلاء خصوصاً در کلام ربانی تا مقدور نظر بر معانی حقیقیہ باید داشت اگر دشوار افتد آں وقت بوسیلہ علائق فیما بین از معنی حقیقی بمعنی مجازی مناسب مقام انتقال باید کرد و ہمیں است کہ تشابہات کلام اللہ و حدیث را اکابر دین بر معانی حقیقیہ

جنس میں آکر متصل ہوں گے۔

ازیں تقریر کہ فہم ثاقب دارد فہمیدہ باشد الخ

دو معنوں کے درمیان اتصال ضرور ہوگا بشرطیکہ وہ معنی آپس میں ایک دوسرے کی نقیض نہ ہوں۔ کیونکہ اتصال وجود کا وجود کے ساتھ ہو سکتا ہے اس لئے کہ دونوں کا معدن وجود ہے اور عدم کا اتصال عدم کے ساتھ ہو سکتا ہے کیونکہ ان دونوں کا معدن بھی ایک ہے۔

غرض حصص یک کلی ہمہ در اصل متصل باشند الخ

جب بہت سے موجود مل کر ایک وجود کے تحت آگئے ہیں اور انہوں نے وجود میں مشترک ہونے کی وجہ سے اتصال پیدا کیا ہے تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ اصل وجود متصل تھا کسی کا سر نہ باہر سے آکر اس کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے ورنہ یہ متصل ہی رہتا اور جب کا سر درمیان سے ہٹ جائے تو یہ اپنی اصلی حالت پر آجائے گا۔

نہ بنی کہ نور آفتاب قبل از افتراق آں در مواقع الخ

جیسا کہ نور آفتاب ایک ہی ہے مگر درمیان میں درخت یا دیوار حائل ہونے کی وجہ سے اس کے ٹکڑے ہو جاتے ہیں مگر جیسے ہی وہ حائل درمیان سے ہٹ جاتا ہے پھر نور آفتاب اپنی اصلی حالت پر آ جاتا ہے۔ اور متحد و متصل ہو جاتا ہے۔

داشتند و اجازت ارادۂ معانی مجازیہ نہ دادند و اینجا اگرچہ مجاز متعارف باشد و مجاز متعارف در کثرت استعمال ہمسنگ حقیقت بود لیکن تا ہم مجاز مجاز است و حقیقت۔ حقیقت و اگر از معنی اصلی منقول است باز ہم رعایت معی اصلی ضرور بود۔ بالجملہ لحاظ تساوی بہر حال ضرور است انکوں سخنے باید شنید کہ اہل فہم را ان شاء اللہ بکار آید نسبت کہ فیما بین الشصین باشد اگر آں دو طرف او کہ منسوب الیہ و منسوب باشد متحد النوع ہستند نسبت واقع فیما بین او شان نیز از نوع مناسب آنہا باشد و تشخص آں نسبت نیز از یک نوع مگر غرضم از تشخص آں است کہ لہوق آں موجب تقطیع قطع و برید جزئے شدہ باشد۔ و اگر مختلف النوع باشند نسبت واقع فیما بین از

البتہ وجود چیزے یا عدم او کہ ہمانا مفاد تاقض است آشتی نہ دارند الخ  
البتہ ایک چیز کا وجود اس کے عدم کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا کیونکہ وجود اور عدم آپس میں تقیض ہیں اور دو تقیضیں ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں۔ اس بناء پر وجود اپنے عدم کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔

چوں ایں قدر مسلم شدے باید شنید کہ وجود ہیچ دیگر کلیات چیز واحد است الخ  
دوسری کلیات کی طرح وجود بھی ایک ہی چیز ہے مگر ارادہ ازلی نے اس کے حصص بے شمار جگہوں پر بکھیر دیئے ہیں اگر وہ کا سر در میان سے اٹھ جائے تو جیسے وجود ازل میں متحد و متصل تھا اسی طرح دوبارہ متصل ہو جائے گا۔ اس کی مثال یوں سمجھئے بہنے والا پانی یا بھری ہوئی موجیں، پہلے یہ پانی ہمارے قریب تھا تھوڑی دیر بعد دور چلا گیا یا پہلے دور تھا اب قریب آ گیا۔ دونوں حالتوں میں یہ پانی ہی ہے۔ دور اور قریب سے اس پر کوئی فرق نہیں پڑا۔ یہ اس کے اتصال کی دلیل ہے۔ یہ روانی اور طغیانی پانی کے وجود کے آثار ہیں مطلق وجود ہر ہر جز میں موجود ہے کل کو بھی پانی کہتے ہیں اور جزء کو بھی پانی۔ اس سے اشتراک پانی کا مفہوم واضح ہو جاتا ہے۔ اسی طرح کل اور جزء میں وجود مشترک ہے کل کو بھی موجود کہا جاتا ہے اور جزء پر بھی موجود کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ وجود دونوں میں مشترک ہے۔

غرض ازیں قول آں است کہ وجود مطلق در مرتبہ ذات از ہر قید یکہ

جنس قریب مناسب منسوبین باشد اگر در جنس قریب شریک باشند و بعید باشد اگر در جنس بعید باز شخصی کہ لازم اوست ہمہ ازیں طرف باشد و ہمہ ازال۔

چوں اتصال ہم یکے از نسبہاء است۔ اگر بین الجسمین باشد نوع اتصال مناسب حال اجسام باشد و شخص اگرچہ ہر طرف آید زیرا کہ تعین نسبت وجود او منوط بوجود ہر دو است اما از ہر طرف بیک نہج آید و اگر اتصال بین المعنیین بود چنانچہ در ملزومات و لوازم آنہا باشد یا بین اللامین للملووم الواحد بود نوع اتصال مناسب حال آن معانی بود۔ و اگر بین المتباینین بود پس ایں اتصال اگرچہ اتفاقی بود مگر مناسب حال جنس مشترک فیما بین

باشد معرٹی است الخ

وجود مطلق مطلق ہے اس کے ساتھ کوئی قید نہیں۔ اسے کل جزء بھی نہیں کہا جاسکتا بلکہ یہ کل جزء ہونے والی صفات کسی چیز کو وجود کے اعتبار سے لگتی ہیں اگر شے کا وجود نہ ہو تو کل کل نہیں ہو سکتا اور نہ جو جو ہو سکتی ہے۔

بالجملہ وجود راہ وجودے پر خاشے نیست الخ

خلاصہ کلام یہ ہے کہ وجود کا دوسرے وجود کے ساتھ تنازعہ اور اختلاف نہیں بالخصوص جب ایک وجود واجب ہو اور دوسرا ممکن۔ کیونکہ ممکن کو واجب کی ضرورت ہے ورنہ ممکن موجود ہی نہیں ہو سکتا۔ اس کی بقاء اسی میں ہے کہ اس کا اتصال واجب الوجود کے ساتھ رہے اگر اس کا رخ ایک سیکنڈ کے لئے بھی واجب سے ہٹ جائے تو یہ ممکن اسی لمحہ ختم ہو جائے گا۔ جیسا کہ کسی آئینہ اور شیشہ کا رخ سورج سے ہٹا دو یا سورج کی روشنی کو اس سے الگ کر دو تو اس آئینہ کی چمک فوراً ختم ہو جاتی ہے۔ یہی حال ممکن کے وجود کا ہے۔

نظر بریں اتصال تجلی رحمانی بعرش عظیم چہ باہر ممکن الخ

تجلی رحمانی کا تعلق عرش عظیم کے بغیر بھی ہر ممکن کے ساتھ بلکہ ممکن کے ہر ذرے کے ساتھ ہے۔ اس میں کسی قسم کے تردد کی گنجائش ہی نہیں کہ تجلی عرش پر کیوں ہے۔ اگر غور



منسوب و منسوب الیہ باشد و از یں تقریر کہ فہم ثاقب دارد فہمیدہ باشد کہ سواء لقیضین ہر دو امر کہ باشند اتصال در اں ہا ممکن است زیرا کہ وجود را از اتصال بوجود ائکار نباشد کہ از یک معدن اند و ہم چنین عدم را اتصال بعدم ابا نبود کہ از یک جنس اند غرض حصص یک کلی ہمہ در اصل متصل باشند قسرتا سر متفرق و پراگندہ گردانید۔ پس اگر قاسر از میان بر خیزد باز ہماں اتصال پدیدار آید نہ بنی کہ نور آفتاب قبل از افتراق آن در مواقع مختلفہ کہ بوجہ حیولت اشجار و دیوار ہا صورت بندد ہمہ یک شئی واحد متصل بود و ہجو آفتاب آں نیزہ کرہ نورانی بود مگر بوجہ مذکور چہ قدر تفرقہ بمیاں آمد کہ پیرس لیکن اگر باز اشجار و دیوار ہا از میاں اتصال بردارند

طلب کوئی بات ہے تو وہ تجلی اور عرش کا مساوی ہونا نہ ہوتا ہے۔

چنانچہ حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

مگر ہر چند تجلی تساوی با عرش و عرش مجید با تجلی الخ

تجلی عرش کے ساتھ برابر ہے یا عرش مجید تجلی کے مساوی ہے یہ فیصلہ کرنا سخت دشوار ہے کیونکہ تجلی کے بغیر اور کوئی قید ہی نہیں جو اس کے لوازمات میں سے ہو اور ہم اس کے ساتھ مقید کر سکیں بلکہ اس قید تجلی کے سوا وہ تمام قیود سے مبرا ہے اور غیر متناہی ہے ورنہ تجلی تجلی نہ رہے کیونکہ تجلی کسی چیز کے عکس کو کہتے ہیں۔ عکس اور اصل میں فرق یہ ہوتا ہے کہ اصل کا وجود مستقل ہوتا ہے اور عکس کا وجود عارضی اور ظلی ہوتا ہے۔ اب اس اصلی الوجود اور ظلی الوجود کے بغیر اور کوئی فرق نہیں ہوتا۔ دیگر ہر لحاظ سے اصل اور عکس میں اتحاد ہوتا ہے۔

و ظاہر است کہ عرش مجید با ہمہ عظمت و کرامت الخ

یہ امر بالکل خلاف ظاہر ہے کہ عرش مجید با وجود اپنی انتہائی عظمت و بزرگی اور عزت و شرف کے متناہی ہے نیز مشخص اور موجود ہے اس کو غیر متناہی تجلی کے ساتھ مساوی ماننا بعید از عقل ہے۔

لیکن ہر کہ قدرے داند کہ قاعد و جالس را مقعد و مجلس الخ

ہاں اتصال زرنگ ظہور بر رخ کشد۔ البتہ وجود چیزے با عدم او کہ ہمانا مفاد تناقض است آشتی نداند۔ چوں این قدر مسلم شدی باید شنید کہ وجود ہیچود دیگر کلیات چیز واحد است بقدر ارادہ ازلی حصص اور مواضع مختلفہ و مواطن متنوعہ پراگندہ شد۔ اگر آں قاصر از میان برخیزد آں حصص کہ در ازل متصل بودند باز متصل شوند و اگر قاصر مذکور یک حصہ را از جائے کشیدہ بختہ دیگر کہ از دور تر بود گرہ بند ہیچوا جزاء آب و رواں و متموج کہ نزدیک از ازل دور شود و نزدیک اتصال پذیر و ظاہر است کہ روانگی و متموج نیز یکے از شیون و جودی است کہ وجود مطلق در آغوش دارد و اینکه از عدم کلیت و جزئیت وجود مطلق جز یافتہ منافی این

یہ بات بالکل واضح اور ہر قسم کے شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ عرش متناہی ہے اور تجلی غیر متناہی اس پر استواء کیسے ہو سکتا ہے؟ اور یہ اعتراض تو اس وقت وارد ہوگا جب استواء کا معنی حقیقی قعود اور جلوس (بیٹھنا) مراد لیا جائے۔ حجة الاسلام رحمۃ اللہ علیہ اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ قاعد اور جالس کی نسبت اپنی نشست گاہ سے عموم خصوص من وجہ والی ہوتی ہے۔ کبھی دونوں برابر ہوتے ہیں کہیں جائے نشست بڑھ جاتی ہے جسم کی اس سطح سے جس پر وہ بیٹھتا ہے اور کبھی وہ سطح بڑھ جاتی ہے اور جائے نشست کم ہو جاتی ہے۔ یہاں یہ تیسری صورت ہی ہوگی کہ تجلی عرش مجید سے بڑھ جائے گی اور عرش مجید اس سے کم ہوگا کیونکہ طول عرض وغیرہ میں محدود اور مقید ہے۔ اور تجلی اس قید تجلی کو چھوڑ کر باقی تمام قیود سے آزاد ہے۔ جیسا کہ اپنے مقام پر اس کی وضاحت کی جا چکی ہے۔

اگر مثال مطلوب است باید شنید کہ دائرہ الخ

یہاں سے مذکورہ فرق کی وضاحت کے لئے مثال پیش کرتے ہوئے حجة الاسلام فرماتے ہیں۔ ایک دائرہ فرض کرو جو تمام اطراف سے گھرا ہوا ہو اس کی دو سطحیں ہوں گی ایک خارجی اور دوسری باطنی۔ اس کی خارجی سطح کو اگر الی غیر النہایہ لے جاؤ وہی دائرہ خارجی متناہی ہو جائے گا جو اس اندرونی چھوٹے دائرے کے ساتھ مساوی بھی ہے اور غیر متناہی بھی ہے۔

نہیں۔ غرض ازیں قول آن است کہ وجود مطلق در مرتبہ ذات از ہر قید یکہ باشد معری است نہ اینکہ کلیت و جزئیت عارض حال او نیز نتواناں شد۔ حاشا و کلا کس نمیداند کہ کلیت و جزئیت نیز از اعتبارات وجودی است ہمیں است کہ وجود بہر ثبوت ایں اوصاف بکار آمد۔ بالجملہ وجود را با وجود پر خاشے نبود خصوصاً وجود واجب و ممکن کہ یکے را با دیگر التجاء ہمیں اتصال باشد کہ اگر ممکن از واجب رابطہ اتصال بشکند وجودش همچون نور آئینہ کہ ردیش از آفتاب بگردانند و بساط نورش را از چہرہ اش بکشند قدم بعدم نہد۔ نظر بریں اتصال تجلی رحمانی بعرش عظیم چہ باہر موجود ممکن اگر کلام باشد در تساوی و عدم تساوی باشد مگر ہر چند تخیل

پس بایں طور تجلی رحمانی را الخ

اس طرح تجلی رحمانی عرش مجید کے ساتھ برابر ہو کر غیر متناہی بھی ہو تو اس میں کون سی قباحت ہے کیونکہ ایک جہت سے جو تجلی والی ہے عرش مجید کے ساتھ مساوی ہے نہ غیر متناہی والی جہت سے تاکہ غیر عرش کا متناہی ہونا لازم آئے جو محال ہے۔

الغرض مس و جلوس و تساوی کہ از لفظ استواء بہ فہم آید الخ

مذکورہ بالا استواء اسی طرح ہے جیسا ہم نے ذکر کیا اور اس طریق میں کوئی استبعاد نہیں۔ اور جس طریق میں عقلاً استبعاد ہے اس طریق سے تو تساوی نہ مس ہے نہ جلوس ہے کیونکہ اس طریق سے جسمیت باری تعالیٰ لازم آتی ہے اگر جسم کے طریق سے مس، جلوس اور استواء نہیں تو اس سے کیا فرق پڑتا ہے بلکہ اس کی نفی تو مطلوب ہے کہ لفظ استواء اس کے لئے وضع نہیں ہاں اگر بعض مقامات پر استواء کا معنی جلوس وغیرہ کرنا پڑتا ہے۔ تو ہم اس کو مجاز کے طور پر قبول کریں گے۔ لیکن ”الرحمن علی العرش استوی“ میں برابری والا معنی ہوگا اگر کوئی استواء کا معنی جلوس والا مراد لیتا ہے تو وہ بطور مجاز اور علیٰ کو اس کا قرینہ بنا کر۔ اس صورت میں ہمیں اس سے کوئی تنازع نہیں کہ اس کا معنی برابری والا ہے یا جلوس والا۔ جلوس والے معنی کی وضاحت ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کیونکہ استواء کا معنی حقیقی اور قرآن کا متعین کردہ چھوڑ کر مجازی معنی مراد لینا طبیعت پر گراں گزرتا ہے۔ لہذا جب مثالوں سے بات واضح

تساوی و عرش مجید با تجلی مذکور دشوار است چہ سواء ایں قید کہ تجلی گویند و دیگر قیود لازمہ ایں قید بہمہ وجوہ اطلاق و لاتناہی است ورنہ تجلی گفتن خطاء است۔ تجلی و عکس چیزے رابا او علاوہ فرق اصلی و ظل لوازم آں بہمہ نہج اتحاد باشد چنانچہ بیشتر بہ ثبوت رسید و ظاہر است کہ عرش مجید بایں ہمہ عظمت و کرامت متناہی و محدود و شخص موجود است با تساوی تجلی مذکور اورا چہ کار۔ لیکن ہر کہ ایں قدر میدانند کہ قاعدہ و جالس را مقعد و مجلس تساوی من وجہ باشند نہ مجموع الوجوہ اعنی طرف و سطح متصل او بمجلس کہ ہم سطح باشند بآں مجلس اعنی آں سطح مساوی است نہ اینکه جملہ اطراف و سطوح جسم جالس با سطح مجلس مساوی باشند ان شاء اللہ در تساوی مقید و

ہو چکی ہے کہ حقیقی معنی یہاں مراد لیا جاسکتا ہے تو پھر کسی اور طرف جانے کی کیا ضرورت ہے۔

بایں ہمہ تغیر مناسب ایں ہیچمدان خود عرض پرداز است

مسئلہ کی وضاحت کے لئے ایک اور مثال پیش کرتے ہیں کہ ایک مخروطی شکل کو پتلی اور باریک شکل کی طرف سے کاٹو تو اس کے دو قاعدے ہو جائیں گے ایک پتلی طرف سے جو متناہی ہے اور ایک دوسری جانب سے جو غیر متناہی ہے متناہی طرف ایک دائرہ پر کچھ فاصلہ چھوڑ کر بالکل اس کے برابر دائرہ لگا دو۔ تو یہ مخروطی شکل ایک طرف اس خارجی دائرہ کے مساوی ہوگی اور دوسری طرف سے غیر متناہی بھی ہوگی۔ اسی طرح تجلی باری جو وجود منہبط کے واسطہ سے ہے تو وجود منہبط ممکن کی ہر شکل قبول کرتا ہے لہذا اس وجود میں وہ مخروطی شکل بن جائے گی اس میں اس دائرے سے الطباق ہوگا اس شکل وجود منہبط کا بالذات اور بلا واسطہ اور تجلی الہی کا بواسطہ وجود منہبط فلا اشکال اس طرح قعود و جلوس والا معنی واضح ہو جائے گا لیکن اس جہان باطن کے قعود و جلوس کو بلا کیف، بے مثال اور بے مثل مان کر فلاسفہ کے ادہام فاسدہ میں مبتلا نہ ہو۔

چوں ایں قدر بعون اللہ تعالیٰ بدل نشست سخن دُور افتادہ راے گیرم الخ

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ اپنی صفت یوں بیان فرماتے ہیں الرحمن علی العرش استوی اور دوسری جگہ واللہ بکل شیء محیط دونوں قضیوں اور جملوں

محدود من وجہ وغیر مقید من وجہ مقید جمیع الوجوہ ہم تامل نخواہد کرد۔ اگر مثال مطلوب است باید شنید کہ دائرہ از ہر طرف مقید و محدود باشد لیکن سطح خارج را از محیطش اگر از ہر جانب الی غیر النہلیۃ برند ہمہ ہیئت مجموعی ہنجو حلقہ بالاء آں دائرہ باشد و ظاہر آں دائرہ باباطن آں حلقہ مساوی باشد و در عرف بعض اوقات گویند کہ ایں حلقہ بر ایں دائرہ برابر آمد پس ہمیں طور اگر تجلی رحمانی را کہ من وجہ مقید است وجوہ باقیہ مطلق با عرش مجید نسبت الطباق و اتصال بطور مذکور و تساوی با و باشد محال است مرجع ایں تساوی بتساوی جہت تقید او بچہت از جہات عرش اعظم خواہد بود نہ اینکه از طرف لاتناہی و اطلاق یا تنہای برابر شد الغرض مس و جلوس و تساوی

میں موضوع اور مبتداء ایک ہی ہے البتہ محمول اور خبر میں فرق ہے۔ اس لئے یہاں علماء کے اقوال مختلف ہیں بعض علماء ”الرحمن علی العرش استوی“ کو اصل قرار دیتے ہیں اور ”واللہ بکل شیء محیط“ کی تاویل کرتے ہیں پہلی آیت کو اپنے اصلی اور حقیقی معنی پر محمول کرتے ہیں، اس میں تاویل نہیں کرتے البتہ دوسری آیت میں یوں تاویل کرتے ہیں بعلمہ او بقدرتہ محیط اس طرح معنی یوں ہوگا کہ اس کا علم یا اس کی قدرت ہر چیز پر محیط ہے۔ جب کہ دیگر بعض علماء اس کا عکس اختیار کرتے ہیں وہ ”واللہ بکل شیء محیط“ کو اپنے اصل پر رکھتے ہیں اس میں تاویل نہیں کرتے اور حقیقی معنی مراد لیتے ہیں لیکن ”الرحمن علی العرش استوی“ میں بامرہ بعلمہ یا بقدرتہ مقدر نکالتے ہیں اور معنی یوں کرتے ہیں کہ وہاں اللہ تعالیٰ نے اپنے حکم، اپنے علم یا اپنی قدرت کا ظہور کیا ہے۔ اور کچھ علماء کہتے ہیں کہ اللہ ذات باری کا اسم ذاتی ہے اور الرحمن اسم صفاتی ہے لہذا ذاتی طور پر محیط بکل شیء اور صفاتی طور پر کسی ایک شے کا مساوی بھی ہے لہذا ان میں کوئی تضاد نہیں۔ یاد رہے جو کچھ بھی کہا گیا ہے یہ سب بادِ پیائی کے بغیر کچھ بھی نہیں۔

کلام ربانی ہرگز متناقض و متضاد نہ ہو مگر فہم از کجا آید الخ

اللہ تعالیٰ کے کلام میں تناقض و تضاد ناممکن ہے مگر اس کو سمجھنے کے لئے خاص فہم و ادراک کی ضرورت ہے جو ہر انسان کو میسر نہیں اس لئے بعض لوگوں کو کلام الہی میں تناقض و

کہ از لفظ استواء بفہم می آید اگر ہست بایں طور است کہ گفتیم نہ بطوریکہ یک جسم را با جسم دیگر باشد حاشا و کلا و اگر مس و اتصال و جلوس نیست و چہ عجب کہ نباشد زیرا کہ ایں لفظ بہر او موضوع نیست در بعض مواضع مجازاً لازم آید ما را اورا اثبات او اصرار نیست البتہ مفہوم استواء و تساوی را از دست دادن خیلے بردل گراں است کہ ایں مفہوم اصلی لفظ قرآن است البتہ تصحیح استواء بہ مثال باید کرد و فوقیت را ملحوظ باید داشت۔ لیکن پس از استماع مثال دائرہ و حلقہ بالا استخراج مثالش ہر کس را سہل باشد۔ بایں ہمہ تغیر مناسب ایں ہیچمدان خود عرض پرداز است۔ اگر مخروط طے ناقص را اعنی سر بریدہ را کہ دائرہ راس او مساوی دائرہ دیگر باشد و

تضاد نظر آتا ہے جو در حقیقت ان کے فہم و ادراک کی کمی کا نتیجہ ہے۔

آگے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ اپنے موضوع پر کلام شروع کرنے سے پہلے فرماتے ہیں کہ اگر میری بات صحیح ہو تو اللہ کا فضل و کرم سمجھئے اور اگر غلط معلوم ہو تو اسے میری طرف ہی منسوب کریں یعنی اس کا ذمہ دار میں ہی ہوں۔

اولاً عرض کردہ شد کہ تجلی اعظم الخ

اسے سمجھنے کے لئے پہلے چند اصطلاحات ذہن نشین کر لیں تاکہ مقصد تک رسائی

حاصل کرنے میں آسانی رہے۔

(۱) نفسِ رحمانی کیا چیز ہے؟ کل کائنات کو صوفیاء فخص اکبر کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ اب اس میں ایک رُوح کلی ہے، باقی ارواح رُوح انسان، رُوح حیوان رُوح نباتی اور رُوح جمادی جس کو فلاسفہ رُوح معدنی کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں یہ سب اس رُوح کُلّی کے اجزاء ہیں جیسے انسانی رُوح ایک کلی ہے اور آنکھوں کا رُوح اور دیگر اعضاء و جوارح کے ارواح اس انسانی رُوح کے اجزاء ہیں۔

اس رُوح کُلّی کا ایک قلب ہے اور ایک دماغ جیسے ایک انسان کا ایک روحانی دماغ ہے اور ایک جسمانی دماغ۔ رُوحانی دماغ اس جسمانی دماغ میں آکر کام کرتا ہے اور انسان کا

از جانب قاعدہ غیر متناہی بود سرنگوں بالاء آن دائرہ قدرے قاصد گزاشته مطلق تصور کنند  
 باوجود بقاء لاتناہی الطباق و تساوی فوقیت و انفصال بدست آید لیکن حق ہماں است کہ معنی  
 عربی اعنی قعود و جلوس منزہ از کیف و کم چون و چرا مراد گیرند و بتقریر یکہ بالا بگذشت اطمینان  
 خود نمایند و اوہام فاسدہ را از دل دُور اندازند چون ایں قدر بعون اللہ تعالیٰ بدل نشست و برخاست  
 دُور افتادہ را می گیرم جائے الرحمن علی العرش استویٰ فرمود اند و جائے ”واللہ بکل شیء محیط“  
 میفرماید موضوع ہر دو قضیہ واحد است مگر محمول کیے با محمول ثانی ربط تضاد دارد و بایں نظر  
 بعضے الرحمن علی العرش استویٰ را اصل قرار دہند ”وہو اللہ بکل شیء محیط“ تاویل کنند و بعض

ایک روحانی قلب ہے اور ایک جسمانی قلب۔ روحانی قلب اس کے جسمانی قلب میں آکر  
 کام کرتا ہے، پس ایک انسان کے لئے جس طرح ایک قلب اور ایک دماغ ہے اور روحانی  
 اور جسمانی دو دھنوں میں ہے۔ یہی حال کائنات کا ہے۔

حجتہ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں تجلی اعظم ہو یا صادر اول یا وجود منبسط یہ سب  
 نام ہیں ایک ہی چیز کے۔ اور یہ عکس ہے ذات باری عز اسہ کا۔ اور یہی نفس رحمانی یا روح کلی  
 ہے۔ تجلی اعظم کا قلب عرش عظیم ہے اب یہی تجلی اعظم یا روح کلی یا وجود منبسط یا صادر اول  
 جس نام سے چاہو پکارو سب ایک ہی چیز کی مختلف تعبیریں ہیں تو یہ عرش عظیم پر مستوی بھی ہے  
 اور ”بکل شیء محیط“ بھی اس کے واسطے سے ”الرحمن علی العرش  
 استویٰ“ بھی ہے اور ”واللہ بکل شیء محیط“ بھی۔ فلا اشکال۔

وہم عرض کردہ شد کہ از اختلاف تجلیات الخ

نیز یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ اگر یہاں تعدد یا اختلاف نظر آئے تو یہ تجلیات اور  
 تصویروں میں ہوگا ذی صورت میں کوئی اختلاف نہیں ہوگا۔ نہ وہاں تعدد پیدا ہوگا اور نہ ہی تغیر  
 وقوع پذیر ہوگا بلکہ وہ اپنی اصلی حالت پر ہی رہے گا۔ اس کا فوٹو چھوٹا بڑا ہو تو یہ مظاہر کا  
 اختلاف ہوگا ظاہر وہی ہوگا جو اصل میں ہے۔ ان کے چھوٹے بڑے ہونے سے اس اصل پر

برعکس روند چہ عجب کہ بعض بتفاوت اللہ و رحمن کہ یکے از اسم ذات است و دیگر اسم صفت رفع تضاد کرده باشند مگر حق ایں است کہ ہمہ بادیموده اند۔ کلام ربانی ہرگز متناقص و متضاد نبود مگر فہم از کجا آید در خور فہم خود ایں ہیچہ ان عرض پرداز است اگر راست آید از اں اوتعالیٰ است ”سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا“ و اگر غلط باشد کالاء زبوں بر لیش خاوند۔ اول عرض کردہ شد کہ تجلی اعظم ہم کہ در قلب نفس رحمانی است تمثال ذات بحت است و ہم خود نفس رحمانی اعنی آنکہ اور صادر اول و وجود منبسط گفتمہ ام تجلی ذات بحت است و ہم عرض کردہ شد کہ از اختلاف تجلیات فرق موطن پیدا شود نہ فرق متوطن و از تعداد عکوس تعداد مظاہر

کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اب عرش عظیم قلب ہے وجود منبسط کا اور اس میں جو تجلی ہوگی وہ ذات بحت یعنی ذات محضہ کی ہوگی۔ ”الرحمن علی العرش استوی“ میں احاطہ ذاتی کی طرف اشارہ ہوگا اب عرش کا استوئی بھی ثابت ہو گیا اور ”بکل شیء محیط“ بھی۔

بایں ہمہ احاطہ صادر اول حقائق ممکنہ و مودات امکانی الخ

خلاصہ کلام یہ ہے کہ۔ صادر اول تمام ممکنات کو بلا واسطہ محیط ہوگا اور اس کے واسطے سے ذات باری محیط ہوگی۔ اس کا انکار ہر ذی شعور کے لئے مشکل ہے۔ البتہ عقل سے عاری انسان یہ جرأت کر سکتا ہے۔

دیگر بنام خداے ہنشانم الخ

حجتہ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مسئلہ مذکور کو ایک اور طرح سے بھی واضح کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً رُوح کو ایک خاص تعلق تو دماغ کے ساتھ ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ سارے بدن اور بدن کے سارے اعضاء کے ساتھ بھی اس کا تعلق ہوتا ہے لیکن یہ تعلق بالعرض اور بواسطہ دماغ ہوتا ہے کیونکہ موصوف بالعرض کے لئے موصوف بالذات کی طرف سے اس صفت کا صدور ہوگا۔ تب وہ صفت موصوف بالعرض تک آسکے گی۔

اب رُوح کا خاص تعلق دماغ سے مانو یا دل کے ساتھ یا کسی اور عضو بدن کے ساتھ



بظہور آید نہ تعدد ظاہر۔ اندریں صورت اللہ تعالیٰ ہم برعرش باشد و محیط بجملہ اشیاء اول باحاطہ ذاتی اشارہ کردہ شد بایں ہمہ احاطہ صادر اول حقائق ممکنہ و موجودات امکانی را از معروضات سابقہ بوضوح پیوست و استواء رحمانی برعرش عظیم قدرے بدل بہ نشست و قدرے دیگر بنام خدای نشانی۔ رُوح را ہم تعلقے خاص است بدماغ و ہم محیط است جملہ اطراف و جوانب بدن را پس از لحاظ ایں امر کہ حیات جسم بالعرض است و ہر صفحہ عرضے را صادرے باید از طرف موصوف بالذات کیفیت احاطہ روحانی بہ نسبت جسم بوضوح پیوست اندریں صورت آں تعلق خاص کہ بہ نسبت دماغ و دل یا ہر عضو یکہ گویند مسلم

۔ اب اس کے علاوہ باقی اعضائے بدن کے ساتھ رُوح کا تعلق ہوگا وہ اس عضو خاص (جس کے ساتھ خاص تعلق ہے) کے واسطے سے ہوگا۔ رُوح کے جو حصص اس عضو خاص سے صادر ہو کر ہر عضو تک آئیں گے یہ حصص اپنے مصدر کے اجزاء ہوں گے جیسے دھوپ جو زمین پر پڑتی ہے یہ مصدر ہے اور اس کے اجزاء ہوں گے جو مختلف جگہوں پر بکھریں گے۔ لیکن وہ انوار جو سورج سے نکلتے ہیں۔ ان کے یہ اجزاء نہیں۔ اسی طرح کسی روشن چراغ کے انوار جو اس سے نکل کر مکان کے مختلف حصوں پر پڑتے ہیں۔ وہ انوار مصدر ہیں لیکن جو انوار اس چراغ سے صادر ہوتے ہیں ان کے یہ اجزاء نہیں ہوں گے۔ یہ صادر کے اجزاء نہیں ہوتے کیونکہ ایک چیز کا ایک ہی چیز کے ساتھ خاص تعلق ہوتا ہے اب اگر ایک چیز کے ساتھ خصوصی تعلق بھی ہو اور پھر عمومی تعلق بھی ہو جائے تو ایسا ناممکن ہے اس لئے کہ خصوص چاہتا ہے کہ یہ اسی عضو کے ساتھ ہو دوسرے اعضاء کے ساتھ نہ ہو جب کہ عموم کا تقاضا ہے کہ اس کا تعلق سب کے ساتھ برابر ہو اور کسی کے ساتھ خاص تعلق نہ ہو۔

الغرض چنانکہ اینجا اصل رُوح را الخ

جس طرح رُوح کا تعلق تو دماغ کے ساتھ ہے لیکن صادر کا تعلق سارے جسم کے ساتھ اسی طرح تجلی اعظم یعنی ذات بحت کا خصوصی تعلق وجود منہبط کے اسی ٹکڑے کے

است حصہ مصدر باشندہ صادر زیرا کہ یک شی را عموم و خصوص تعلق متصور نیست چه خصوص نفی تعلق ”بسواء“ مخصوص می خواهد و عموم وجود تعلق بما سواء را خواستگار۔ الغرض چنانکہ اینجا اصل روح ”را استواء“ بدماغ حاصل است و صادر را احاطہ بجمع جسم ہم چنین تجلی اعظم ”را استواء“ بدماغ عالم باشد کہ عرش عظیم است و بدل او کہ حقیقت کعبہ باید گفت تعلق خاص۔ باقی مانند نزول ربانی بر آسمان دنیا پس از استماع مقدمات مہمدہ و معروضات سابقہ آن قابل تامل نہ ماند زیرا کہ شی واحد را مظاہر فوق و تحت و بین و یسار و غیرہ موطن متعددہ تجلی ممکن است و باعتبار اوضاع مظاہر و مرا یا تجلیات را صاعد و نازل و مستوی الیہ گفتن روا باشد

ساتھ ہوگا جو عرش عظیم کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اور اس حصہ کے ساتھ بھی جو بہت ہی عزت و شرف والا ہے اور باقی کائنات والے حصے کے ساتھ بواسطہ عرش تعلق ہے۔ عرش عظیم دماغ اور حقیقت ہے فخص اکبر کی اور بیت اللہ شریف اس فخص اکبر کا قلب ہے۔

باقی مانند نزول ربانی بر آسمان دنیا الخ

رہی یہ بات کہ رمضان المبارک کی تمام راتوں میں اور عام سال کی راتوں میں سحری کے وقت اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں تو اس کی حقیقت سابقہ مقدمات کو ذہن نشین کرنے کے بعد واضح ہو جاتی ہے کہ ایک چیز دائیں بائیں اوپر نیچے تمام مظاہر متعددہ میں منعکس ہو سکتی ہے یہ اتار چڑھاؤ وغیرہ باعتبار عکس اور صورت کے ہے نہ کہ ذی صورت کے اعتبار سے۔ ذی صورت اپنی جگہ پر ہوگی۔ چونکہ متجلی وہ ایک ہی چیز ہے جو اپنے اصلی حال پر ہے۔ تمام احکام اسی کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ نزول، استواء اور احاطہ بکل شی یہ سب اسی ذات کی طرف منسوب ہوں گے۔ اور تجلیات کے مظاہر و مرا یا کے اعتبار سے نازل، صاعد اور مستوی کہنا درست ہوگا۔

چوں از ضروریات متعلقہ مضمون حدیث کہ ان شاء اللہ ایمان جملہ

تشابہات بشرط فہم الخ

اما اصل متجلی بہر حال بیک حال باشد کہ بود و از انجا کہ تجلی بطور یکہ عرض کردہ شد عین متجلی باشد ایں ہمہ احکام بجانب او منسوب باشند غرض از نزول او تعالیٰ بر آسمان دنیا استواء عرش و احاطہ کل شیء بہر او تعالیٰ مسلم شد باطل نشود و آن مظروفیہ کہ از لفظ ایں متوہم شد باین ظروفیت کہ از احاطہ متوہم گردید مصادم نگردد و اللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔ چون از ضروریات متعلقہ مضمون حدیث کہ ان شاء اللہ بہر ایمان جملہ تشابہات بشرط فہم کافی باشد فراغت یافتہ و وقت آنست کہ بشرح الفاظ باقیہ حدیث مسبوق الذکر اشارہ کنم در لفظ ماتحتہ ہواء و ما فوقہ ہواء و احتمال است۔ یکے آنکہ مانافیہ باشد اندر ایں صورت ہیچ حاجت خامہ

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ زیر بحث حدیث کے مضمون اور دوسرے تشابہات پر ایمان کے لئے ضروری مضامین سے فارغ ہونے کے بعد میں نے مناسب خیال کیا کہ مذکورہ حدیث کے باقی الفاظ کی تشریح و توضیح بھی ہو جانی چاہئے۔

### در لفظ ماتحتہ ہواء و ما فوقہ ہواء الخ

حدیث کے ان الفاظ میں لفظ ما میں دو احتمال ہیں۔

اول یہ کہ اس ما کو مانافیہ مانا جائے تو اب ماتحتہ ہواء و ما فوقہ ہواء کے معنی یہ ہوگا کہ اس عماء (بادل) کے نیچے بھی ہوا نہیں تھی اور نہ اس سے اوپر ہوا تھی کیونکہ ہوا بادل کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرتی رہتی ہے۔ اور یہاں انتقال کی گنجائش ہی نہیں۔ اس لئے کہ صادر اول غیر متناہی ہے اور غیر متناہی نے کوئی جگہ چھوڑی ہی نہیں جہاں اس کو پہنچایا جائے اور ہوا کی ضرورت ہو۔ نیز اس عالم محدود کی ہوا جہاں غیر متناہی میں کیسے تصرف کر سکتی ہے وہاں تہوج و تحرک جو کچھ ہے سب ذاتی ہے۔ اگر ہماری ہستی ہے تو یہ بھی اسی تحرک کا فیضان ہے۔ اور اس تحرک کے لئے انگینت ہوتی ہے تو وہ بھی اسی کی طرف سے ہے باہر سے نہیں ہوتی۔ ورنہ احتیاج لازم آجائے گا جو محال ہے اس کی وضاحت سورج اور اس کی روشنی کی مثال پر غور کرنے سے ہو جاتی ہے جس کی بحث تفصیل سے کی جا چکی ہے۔

اگر کلمہ مادر جملہ موصولہ باشد الخ

فرسائی نیست چہ خلاصہ کلام ایں وقت ایں باشد کہ ایں عماء اعیٰی سحاب مثل ابر مشہور و معروف زیر ہواء و بر ہواء نیست و نہ در تحرک خود از محلے بہ محلے محتاج او ظاہر است کہ ایں امرے است ظاہر صحت کس نمیدانم کہ بہ نسبت صادر اَوَّل دریں بارہ تامل کن د ایں ہواء ایں عالم را تا بآن در گاہ عالی رسائی کجا تحرک و تموج او بذات خود است اگر فیضے از و بما مے میرسد خود تحرک او میرسد و اگر ایں فیض جائے متخیر دو خود تحرک او متخیر دو دریں بارہ آفتاب و فیض او را کہ نور زمین است مثلاً بہر مثال پیش نظر باید آورد و اگر کلمہ مادریں دو جملہ موصولہ باشد و بظاہر ہمیں حق می نماید چہ وقت تکریر نفی پس از تانیہ کلمہ لا آرند نہ ما مگر آنکہ انہم روا

اگر لفظ ما کو ان دونوں جملوں میں موصولہ مانا جائے۔ جیسا کہ بظاہر یہی مناسب معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ ما تانیہ ہو تو اس کا تکرار نہیں کیا جاتا بلکہ اگر نفی مقصود ہو تو لا تانیہ کے تکرار سے حاصل کی جاتی ہے جیسے لا حول ولا قوۃ الا باللہ لا اهل ولا مال وغیرہ اب ان جملوں کا معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات باری بادل میں تھی جس کے نیچے ہوا تھی اور اوپر ہوا تھی۔ اور ہوا کا معنی خالی ہوگا کیونکہ وہ دکھائی نہیں دیتی اس لئے خالی جگہ کو ظاہر کرنے کے لئے ہوا سے تعبیر کر دی جاتی ہے۔ ارشاد باری ہے:

”والفند نهم هواء“ اور ان کے دل خالی ہیں۔ اس صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ جو شئی نیچے تھی وہ بھی خالی تھی اور جو اوپر تھی وہ بھی خالی یعنی اوپر نیچے دونوں جانب خالی تھے۔ حدیث مبارکہ کے ان جملوں اور ایک دوسری حدیث کے الفاظ مبارکہ کا مفہوم آپس میں موافق ہو گیا۔ وہ حدیث یہ ہے۔

”انت الاول فلیس قبلک شیء و انت الآخر فلیس بعدک شیء“  
۔ یہاں غیر اللہ کی نفی کرنے میں دونوں کا مفہوم برابر ہو گیا۔

وگا ہے ہواء بر ہواء معروف الخ

اور کبھی ہوا سے مراد یہ معروف ہوا لی جاتی ہے، حضرت نانو تو ی رحمہ اللہ علیہ فرماتے

باشد اندریں صورت شرح ایں ہوا می باید شنید۔ ہوا گاہے بمعنی خالی آید چنانچہ از قولہ تعالیٰ ”وانحد قہم ہوا“ ہمیں معنی مراد داشتہ اند و ہرچہ مراد داشتہ اند بجا است چہ ہوا پچشم نظر نہ آید و بدیں سبب موطن او خالی نماید اندریں صورت حاصل ایں ارشاد و مفاد ہجوانت الاول فلیس قبلک شیء وانت الآخر فلیس بعدک شیء در نفی غیر برابر باشند و در افادہ ایں معنی مرادف کان اللہ ولم یکن معہ شیء بوند۔ و گاہے ہوا بر ہوا معروف اطلاق کنند و بزعم احقر بایں ہم ہوا را دریں کلام مسامح است مگر آں مقولہ را پیشتر پیش نظر باید کشید کہ۔ عیب را ابرے و آہے دیگر است :: آسمان و آفتابے دیگر است۔۔ غرض حقائق مشترکہ عالم وجود و

ہیں۔ میرے ہاں ہوا کا یہ معنی لینا بھی درست ہے اور اس کی گنجائش ہے لیکن جو بات پہلے بارہا کہی جا چکی ہے اس کو مد نظر رکھنا ضروری ہے کہ اس جہان کی ہر چیز زالی ہے۔ اس ہوا کو عالم دنیا کی ہوا نہ سمجھا جائے کیونکہ حقائق مشترکہ اس عالم امکان اور عالم وجوب کے ایک جیسے نہیں ہوتے۔ اس ہوا کو عالم امکان کے شوائب امکان سے معرہ خیال کرنا ضروری ہے۔ البتہ الفاظ جن حقائق کے لئے ان کو قدر مشترک ماننا پڑے گا۔

نظر بریں چونکہ کریم غرض اصلی را مشترک الخ

اس اصول مذکور کو مد نظر رکھ کر جب ہم غور و فکر کریں تو معلوم ہوگا کہ اس جہان کی ہوا اور اُس جہان کے ارادہ، محبت اور غضب خداوندی کے درمیان حرکت قدر مشترک ہے جیسے اس جہاں کی ہوا اشیاء کے لئے باعث حرکت ہوتی ہے اور خود بھی متحرک اسی طرح وہاں ارادہ، محبت اور غضب متحرک اور باعث ہوتے ہیں۔

غرض ایں است کہ ہر فعل را از محرکات ارادہ ناگزیر است الخ

ہر فعل سے پہلے اس کی اچھائی یا بُرائی کا علم اس لئے ضروری ہے کہ اگر اس فعل میں بھلائی ہے تو اس کی محبت اور حصول کی خواہش پیدا ہوگی۔ اس کے بعد ارادہ آئے گا اور پھر وہ فعل وجود میں آئے گا۔ اگر اس فعل میں بُرائی ہے تو اس کے ساتھ نفرت پیدا ہوگی اب قوۃ

امکاں بیک نسق نباشد ہوا آں عالم را پہچوں آن عالم از شوائب امکاں کہ ہوا ایں عالم را ازاں ناگزیر است مقدس و منزہ باید فہمید۔ آرے اصل غرض را کہ آں حقائق موضوع بہر آں باشند قدر مشترک باید داشت نظر بریں چوں نگہ کردیم غرض اصلی را مشترک در ہوا ایں عالم و ارادہ و محبت و غضب و غیرہ محرکات و مصادر افعال خداوندی یا تقسیم۔ مرادم ازیں غرض ایں است کہ ہر فعل را از محرکات ارادہ ناگزیر است و محرکات افعال ہمیں اخلاق و امثال آں باشند کہ اجمال آں قوت عملیہ باید گفت و اولیں فعل کہ ازاں در گاہ صدور یا باید ہمیں اعطاء وجود باشد کہ مقادش تعلق صادر اول بما ہیئت ممکنی بود اندر ایں صورت ایں

غضبیہ اس کو دفع کرنے کے لئے آمادہ ہوگی اور پھر ترکیب فعل وجود میں آئے گا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ محبت و ارادہ محرکات ہیں اور قوت ارادی اور قوت غضبیہ بھی محرکات افعال ہیں۔ یا دونوں کو جمع کر کے یوں کہہ دیا جائے کہ قوت علمیہ محرک عمل ہے۔

اولیں فعل کہ ازاں در گاہ صدور یا بد الخ

پہلا فعل جو اس ذات پاک سے صادر ہوگا وہ اعطاء وجود ہوگا جس کا حاصل یہ ہوگا کہ فضا غیر متناہی کسی ماہیہ کو عارض ہو مثلاً انسان کی ماہیہ کو یہ فضا عارض ہو اور یہ عروض ہی اس کا وجود ہو جب ماہیت انسان کو یہ فضا عارض ہوگی تو وہ ماہیہ خارج میں موجود ہو جائے گی اسی طرح حیوان کے تمام انواع یا جسم نامی کے تمام انواع، جسم مطلق کے تمام انواع یا جوہر کے تمام انواع کو یہ فضا جب عارض ہوگی تو یہ سب ماہیات خارج میں موجود ہو جائیں گی اور فضاء کا ان ماہیات کو عارض ہونا ہی وجود کا مصداق ہے اب ماہیات لیس سے ایس ہو جائیں گی۔ ان محرکات مذکورہ کی نسبت صادر یا وجود منبسط کے ساتھ ایسی ہی ہوگی جیسی نسبت ہوا اور بادل میں ہے جس طرح ہوا بادلوں کو حرکت دے کر کہیں سے کہیں لے جاتی ہے اسی طرح اس فضاء کو حرکت دے کر ماہیات کے ساتھ لگا دیا اور یہی ان ماہیات کے وجود ہوں گے۔ ماہیات ممکنہ کو جب فضا لگے گی تو وہ موجود ہو جائیں گی اور اگر ان سے فضا کا انفصال ہو تو وہ معدوم ہو جائیں گی یہ اتصال یا انفصال، اجتماع و افتراق اور ایک طرف سے دوسری طرف لے جانا

محركات را با صدر اول هماں نسبت باشد کہ ہواء را با ابر۔ چنانکہ اجتماع ابر و تفرق آن منوط بہ ترک ہواء است ہمیں طور انضمام صادر اول بما پیچے یا انفصال آن و تموج آن از یک طرف بطرف دیگر کہ ہمانا مفید اجتماع بعض اجزاء با بعض و افتراق بعض از بعض باشد منوط بقوت عملیہ است و پیدا است کہ راس و ریمیں ایں محركات اقتضائے ذاتی است کہ مسلمی بحب شد و منتهائے ایں محركات بر ارادہ باشد چنانچہ بدیہی است پس مجموعہ حب و ارادہ کہ مبتداء و منشاء آن تموج است کہ سرمایہ افتراق و اجتماع گردید اینجا بمنزلہ ہواء برائے ابر باشد و شاید ہمیں است کہ حب را ہوا گویند و ارادہ کہ ماخذ و رود است و یا مراد وۃ اتحاد و مخرج

قوة عملیہ کا کام ہے اور عملیہ کو عمل پر انگینت کرنے والا ارادہ ازلی اور اقتضاء ذاتی ہے جس کو حُب کہہ دیجئے اور یہ محركات کے سلسلہ کی آخری کڑی ہے۔

پس مجموعہ ارادہ و حب الخ

ارادہ اور حُب کا مجموعہ تموج کا مبداء اور منشاء ہوں گے جس تموج کے ذریعہ سے وہ مہیات ازلیہ علیہ درجہ وجود میں آئیں گی یعنی اس فضاء کو حرکت دے کر اجتماع بالمہیات یا افتراق عن المہیات ہوگا تو گویا وہ ارادہ و حُب ازلی اس عالم امکان کی ہوا ہے جو فضاء کو حرکت دیتی ہے۔

شاید ہمیں است کہ حُب را ہوا گویند و ارادہ کہ ماخذ و رود است الخ

شاید اسی وجہ سے محبت کو عربی میں ہوا کہتے ہیں اور ارادہ کا لفظ و رود یا مرادوت سے ماخوذ ہے کیونکہ ان کا مخرج ایک ہی ہے جہاں سے ارادہ پیدا ہوتا ہے وہاں سے ہی مرادوت اور طلب پیدا ہوتی ہے اور ان کے پیدا ہونے کی جگہ حُب ہے اسی کو ہواء کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا ہے اور واضح بات ہے کہ ارادہ سے لے کر حُب تک یہ تمام صفات انضمامیہ وجود ہیں جس کا جلوہ ہر طرف نظر آ رہا ہے۔ اب سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ما تحتہ ہواء و ما فوقہ ہواء بطور تشبیہ بالکل مشتبہ اور مشبہ بہ سب ایک دوسرے سے منطبق ہو گئے۔

دارد نیز ہمیں سبب مسمیٰ بارادہ شد کہ سرمنشا اوجب باشد الغرض ہواء آں عالم اگر ہست بظاہر ایں است۔ و ظاہر است کہ از حب گرفتہ تا ارادہ ہمہ از صفات انضمامیہ وجود اند کہ از ہر طرف اوجلوہ ظہور دارند اندرین صورت ایں ارشاد کہ ماتحتہ ہواء مافوقہ ہواء اشارہ باحاطہ از ہر طرف باشد و تشبیہ بہوائیکہ زبرد بالاء ابر باشد راست آید باقی ماند اینکہ اول جملہ صفات را اعتباریات گفتہ و اینجا بانضمام قائل شد ازین تہافت کلام اگر اعتبار ماقبل و مابعد بر ہم لغدہ بارے ازین چہ کم کہ بناء مطلب سابقہ بر ہم زد یا اصل ایں مطلب بر کندہ شد ایں خلش را نیز از دل ناظر اں بر آوردن ضرور افتاد۔ بنام خدا سخن میگویم کہ راویان معقول اگر چہ

باقی ماند اینکہ اول جملہ صفات و اعتباریات گفتہ و اینجا بانضمام قائل شد الخ  
حجتہ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ایک خدشہ اور تضاد کا ذکر کر کے اس کا ارتفاع بیان فرماتے ہیں پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ انسان کا وجود حیوانات، نباتات، جمادات اور جوہر کے انواع سے انتزاع کیا جاتا ہے جب وجود انتزاعی ہو تو تمام صفات وجودیہ انتزاعی ہوں گے۔ اور اب یہ کہا جا رہا ہے کہ صادر اول یا وجود منبسط جو حقیقی وجود ہے اس کا انضمام ماہیات کے ساتھ ہوگا تو ماہیات موجود ہوں گی۔ لہذا جب وجود انضمامی ہوگا تو تمام صفات وجودیہ بھی انضمامیہ ہوں گی۔ ان دونوں باتوں میں تضاد ہے۔ اب کس بات کو صحیح مانا جائے اور کسے رد کیا جائے۔ کیونکہ دو میں سے صرف ایک درست اور صحیح ہوگا۔ دونوں درست نہیں ہو سکتے۔

اس خلش را نیز از دل ناظر اں بر آوردن ضرور افتاد بنام خدا سخن میگویم الخ  
مذکورہ اعتراض کا دفعیہ بیان فرماتے ہیں کہ کسی معقول راوی سے کوئی روایت نظر سے نہیں گزری البتہ دفتر عقل میں نظر رکھنے والے اہل علم کے لئے میری بات کا مآخذ بالکل واضح ہوگا۔ اور میری بات کی شہادت وہ لوگ ضرور دیں گے۔ وجود و عدم کے درمیان کوئی دوسرا واسطہ جو چیز بھی موجود ہوگی اگر وہ موجود نہ ہو تو معدوم ہوگی تیسری چیز کوئی نہیں ہو سکتی عدم کا اپنا وجود تو ہے نہیں پھر اس پر حالات وجودی کیسے مرتب ہو سکتے ہیں جب صورت ایسی ہو تو موجودات سارے ایک ہی قسم کے ہوں گے یعنی سب وجود ہی ہوں گے اور وجود اپنے



روایت تصدیق او تلاوت نکلند اماناظران دفتر عقل را ماخذ او پیش نظر باشد و بدین سبب بشادات او بالضرور برخیزد۔ آں ایں است کہ از وجود تا عدم فاصلہ نیست کہ گنجائش تحلیل منہوے دگر باشد۔ باز عدم را بذات خود تحقق نیست تا بطوار وجودی چہ رسد اندریں صورت وجودیات ہمہ از اقسام وجود باشند مگر حال وجود دانستی کہ در تحقق خود محتاج دگراں نیست بلکہ دگراں در وجود تحقق خود محتاج وجود باشند ورنہ اولیت حمل الوجود محض خواب پریشاں بود زیرا کہ احتیاج از امارات عدم محتاج فیہ در خود باشد پس اندریں صورت وجود و حمل او برو عرضی باشد و ہر کہ بہر ایں بالعرض موصوف بالذات باشد آنجا حمل اولی بود۔

تحقق میں کسی کا محتاج نہیں باقی تمام اشیاء اپنے تحقق میں وجود کی محتاج ہیں ورنہ جو کہا جاتا ہے سب سے پہلے کوئی چیز وجود پذیر ہو پھر باقی حالات اس کے لئے ثابت کئے جائیں گے غلط ہو جائے گا جب تمام اشیاء سوائے وجود کے اپنے وجود میں وجود کی محتاج ہیں تو سب سے پہلے وجود پر غور کیا جاتا ہے اگر وجود ہے تو اس کے لئے حالات ثابت کئے جائیں گے۔ لہذا وجود کے سوا باقی اشیاء کا وجود بالعرض ہوگا اور وہ اپنے تحقق میں وجود کی محتاج ہوں گی اور محتاج وہ ہوتا ہے کہ جس چیز کا اُسے احتیاج ہے وہ اس کے پاس نہیں۔ جب دوسری اشیاء وجود کی محتاج ہیں تو وجود ان کے پاس نہیں ہوگا تبھی وہ وجود کی محتاج ہیں۔

بالجملہ وجود را تحقق وجود بذات الخ

خلاصہ کلام یہ ہے کہ وجود بذات خود موجود ہے اس میں عدم کا شائبہ تک نہیں اس کے سوا جو وصف متحقق ہونے میں محتاج ہے اس میں وجود کا کوئی ٹکڑا نہیں ورنہ تو وہ محتاج نہ ہوتی اور احتیاج ذاتی کے بجائے اس میں استغناء ذاتی ہوتی۔ اور استغناء ذاتی میں احتیاج کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ اسی طرح عدم محض بھی نہیں کہہ سکتے پھر علامات وجود اور آثار وجود باوجود احتیاج کے جس سے عدم کا پتہ چلتا ہے اس پر مرتب اور موجود ہوتے ہیں وہ مرتب اور موجود نہ ہوتے لہذا یہی کہنا پڑے گا کہ ممکن نام ہے اس خاص فاصلہ کا جو وجود خاص اور عدم خاص کے درمیان حائل ہے اور یہ بات بالکل واضح اور ظاہر ہے کہ یہ حدود و فواصل

ورنہ باز ہمیں خرابی احتیاج نوبت بعرضیت وجود رساند بالجملہ وجود را تحقق وجود بذات خود بذات خود است پس ہر وصف کہ در تحقق خود محتاج بموصوف باشد پارہ وجود محض نخواہد بود ورنہ آن استغنائے ذاتی وجود مبدل بافتقار باحتیاج شود وہم چنین نتوان گفت کہ پارہ عدم محض باشد کہ آثار وجود نیز ہاں اختصار کہ خبر از عدم می دہد بالبدلتہ موجود ہستند بجز اینکہ حدود فاصلہ را گویند کہ در میان وجود خاص و عدم آن حائل باشند دیگر چہ خواہند گفت و پیدا است کہ ایں حدود از انتزاعیات است نہ انضمامیات زیرا کہ از عقل مدرک از مابین وجود و عدم آزمای کشد۔ اگر وجود را با عدم مقارن و مجاور التقا میسر نیامدے ایں انتزاع کہ بمعنی

انتزاعی ہیں نہ انضمامی۔ اس بناء پر صرف عقل ان کو فرض کرتی ہے وجود اور اس کے عدم کے درمیان کہ لمبائی میں ایک طرف یہاں تک اور دوسری طرف وہاں پر ختم ہو جاتا ہے اور اسی طرح اُسے عرضاً حدود لگیں گی اور عمق میں بھی یہی کیفیت ہوگی۔ اگر وجود خاص کا اقتران و التقاء عدم کے ساتھ نہ ہوتا تو یہ انتزاع جو بمعنی کشش کے ہے کہاں سے آتا۔ اگر ان حدود کا اقتران و التقاء عدم کے ساتھ انضمامی ہوتا۔ تو پھر انتزاع کی کیا ضرورت؟ کیونکہ جب ایک وجود دوسرے وجود کے ساتھ منضم ہو گیا۔ جس کی وجہ سے یہ حدود پیدا ہو گئی ہیں پھر اس اقتران و التقاء کے فرض کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔

مگر ظاہر است کہ بسا اوقات از انتزاع امر انتزاع امر دیگر لازم آید الخ  
بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شے کے انتزاع سے ایک دوسری شے کا انتزاع بھی لازم ہوتا ہے جیسے فوقیت جہاں اس کا انتزاع ہوگا وہاں تحتیت کا انتزاع بھی لازم آئے گا اور اس کا عکس بھی ہوگا اسی طرح جہاں انتزاع ماہیت ہوگا وہاں انتزاع لوازم بھی ہوگا کیونکہ انتزاع اضافی چیزوں میں سے ہے جو اپنے تحقق میں محتاج دو (۲) امر مبان اور مستقل فی حد ذاتہ کی طرف ہوتا ہے۔

ورنہ سوائے اضافت و نسبت مضمونے نیست کہ در تحقق خود محتاج دو امر

مبان و مستقل ذاتہ باشد الخ

کشش باشد از کجا صورت بستے اگر از انضمامیات وجود بودے احتیاج لحاظ مقارن و انتزاع و کشش چه بود مگر ظاہر است کہ بسا اوقات از انتزاع امر دیگر لازم آید چنانچہ انتزاع فوقیت را انتزاع تحتیت و برعکس لازم بود ہمیں طور از انتزاع امرے انتزاع لوازم آں لازم آید و وجہش آں باشد کہ از انتزاعیات اضافیات باشند و ہمیں است کہ در تحقق خود محتاج دو امر مبائن مستقل فی حد ذاتہ باشد یعنی اگر علت و محتاج علتے دیگر یا سامان دیگر مثل آلات و شرائطی بودی گفتیم کہ احتیاج بدو چیز است و باز محتاج را نسبت نتوان گفت مگر وقتیکہ ہر دو محتاج الیہ فی حد ذاتہ مستقل باشند و یکے را از دیگر استغناء ایں وقت بجز

یہ عبارت بعض نسخوں میں نہیں، اس کا مفہوم یہ ہے کہ نسبت اور اضافت کے علاوہ کوئی شے ایسی نہیں جو اپنے تحقق میں دو امر مبائن مستقل فی ذاتہ کی محتاج ہو۔ مثلاً علت کے لئے معلول چاہئے اور ایک اس علت کی علت چاہئے۔ اسی طرح شرط ہے تو اس کے لئے مشروط اور ایک اس شرط کی شرط بھی چاہئے علیٰ ہذا القیاس سبب اور آلہ کے لئے بھی مسبب، ذوالآلہ اور اس سبب کا سبب اور اس آلہ کا آلہ چاہئے تب یہ متحقق ہوں گے۔

می گفتیم کہ احتیاج بدو چیز است و باز محتاج نسبت نتوان گفت مگر وقتیکہ الخ محتاج کو نسبت اس وقت کہا جائے گا جب دونوں محتاج الیہ مستقل فی حد ذاتہ ہوں اور ان میں سے کسی کو دوسرے کی ضرورت نہ ہو۔ اب اس صورت میں محتاج کو اگر نسبت نہ کہا جائے تو کیا کہا جائے گا مگر نسبت کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے طرفین متضائقین کے قبیلہ سے ہوں۔

مگر غرضم از اطراف مصداق منسوب و منسوب الیہ نیست الخ

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اطراف سے مراد الفاظ نہیں بلکہ ان کے مفہوم میں جیسا کہ مفہوم فوقیت کے لئے فوق و تحت کی ضرورت ہے۔ اسی طرح مفہوم تحتیت کے لئے بھی تحت و فوق چاہئے۔ نسبت بنوۃ کے لئے لائق و بنوۃ دونوں چاہئیں اور نسبت لائق کے لئے بھی رب اور ابن دونوں کا ہونا ضروری ہے۔

آنکہ محتاج از قسم نسبت باشد دیگر چہ باشد لیکن نسبت را ضرور است کہ اطراف و او متضائف باشند مگر غرضم از اطراف مصداق منسوب الیہ و منسوب نیست بلکہ مفہومات آن مثلاً بہر مفہوم نیست مفہوم منسوب و بہر مفہوم فوقیت فوق و تحت ہم جنس بہر مفہوم تحتیت تحت و فوق و بہر نسبت ابوت اب و ابن و بہر اضافت بنوت ابن و اب۔ غرض نسبت را و ہر مفہوم را کہ از نسبت ساختہ باشند ضرور است کہ در تعقل او احتیاج مقابل افتد ازیں جا توقف تعقل لوازم ماہیت را و چہ بدست آمد القصدہ لوازم ماہیت مفہومات اضافیہ باشند و ہمیں است کہ در تعقل خود محتاج ملزم شدند و ہم چنین ملزومات را تنہا تعقل نتوان کرد و آنکہ

غرض نسبت را د ہر مفہوم را کہ از نسبت ساختہ باشند الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہر نسبت بلکہ جس مفہوم کو بھی نسبتی بنایا جائے۔ اس کے لئے دو امر مستقل فی حد ذاتہ کا ہونا ضروری ہے جو آپس میں متقابل ہوں۔ کیونکہ مفہوم نسبتی کا تعقل دوسرے مفہوم کے تعقل پر موقوف ہے۔ اس سے ایک اور بات بھی سمجھ آ جاتی ہے کہ اگر کسی ماہیت کا تصور کیا جائے تو اس کے لازم کا تصور ضروری ہو جائے گا کیونکہ ماہیۃ ملزوم ہے اور ملزوم امر اضافی ہے۔ اس کے لئے لازم ضروری ہے یہی وجہ ہے کہ تعقل ملزوم بلا لازم اور لازم کا تعقل بغیر ملزوم کے نہیں ہو سکتا۔

و آنکہ فرق بین بالمعنی الاخص الخ

بعض لوگ یہاں ایک مغالطہ دیتے ہیں کہ لازم دو قسم ہے بین بالمعنی الاخص اور بین بالمعنی الاعم۔ اور پھر کہتے ہیں کہ تصور ملزوم کے ساتھ تصور لازم آ جائے تو بین بالمعنی الاخص اور اگر تصور ملزوم کے ساتھ لازم کا تصور نہ آئے تو بالمعنی الاعم۔ یہ کم فہم لوگوں کا مغالطہ ہے کیونکہ مفہوم کی عمومیت کو عموم مصداق لازم نہیں۔ مثلاً یہاں ہی دیکھ لیجئے کہ لازم و ملزوم کے مفہوم کے لئے جیسے بین بالمعنی الاخص لازم نہیں بالمعنی الاعم بھی لازم نہیں اس لئے کہ ہو سکتا ہے صرف تصور ملزوم کے ساتھ ہی تصور لازم آ جائے۔ اگر چہ لزوم کے لئے یہ شرط نہیں۔

مگر آنکہ داند خودی داند کہ در خارج در ہر دو معنی تلازم باشد الخ

فرق بین بالمعنی الاعم والاخص با مکن تعقل بعض ملزومات بے تعقل لوازم خبر میدہد از مغلطہائے کم فہماں است عموم مفہوم را عموم مصداق لازم نیست نظر بمفہوم معنی اعم البتہ ضرور نیست کہ تصور ملزوم را تصور لازم اول لازم بود چہ آنرا شرط نہ کردہ اند۔ مگر آنانکہ می دانند خود میدانند کہ در خارج در ہر دو معنی تلازم باشد و چون نہ باشد وجہ جزم باللزوم ہمیں است کہ ملزوم را لازم نہ در ذہن گذاردنہ در خارج و اگر وجہ لزوم در ذہن و خارج آں است کہ لازم و ملزوم ہر دو معلوم یک علت اند جائیکہ ایں باشد وجود علت ضرور است ورنہ وجود معلول بے وجود علت متحقق شود و جائیکہ علت باشد وجود معلول ثانی ہم ضرور است ورنہ

اہل علم حضرات اس بات سے بخوبی آگاہ ہیں کہ لازم اور ملزوم خارج اور واقع میں تلازم ہوتا ہے۔ یہ ایک دوسرے سے کسی عالم میں جد نہیں نہ عالم ذہن میں اور نہ ہی عالم خارج میں۔ بالمعنی الاعم کا جو یہ معنی کرتے ہیں کہ تصور لازم و ملزوم سے جزم باللزوم پیدا ہو جائے اور کسی خارجی دلیل کی ضرورت نہ پڑے کیونکہ یہ دونوں ایک دوسرے سے خارج میں جد نہیں اور نہ ہی ذہن میں ایک دوسرے سے جد ہو سکتے ہیں۔

اگر وجہ لزوم در ذہن و خارج آنست کہ لازم و ملزوم ہر دو معلول یک علت اند الخ لزوم کے لئے یہ شرط ہے کہ احد الامرین علت ہو دوسرے کے لئے یا دونوں معلول ہوں کسی اور علت کے جوئی ثالث ہو یہاں یہی صورت ہے کہ لازم و ملزوم دونوں معلول ہیں اور ان دونوں کی علت ایک ہے۔ جہاں علت ہو وہاں معلول کا ہونا ضروری ہوتا ہے کیونکہ انفکاک معلول از علت محال ہے۔ لہذا جہاں یہ علت ہوگی وہاں دونوں معلول ہوں گے اب یہ معلول آپس میں بھی جد نہیں ہو سکتے کیونکہ ایک رتی (علت) سے بندھے ہوئے ہیں جہاں علت جائے گی ایک معلول بھی جائے گا اور دوسرا بھی۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ جہاں علت دو معلولوں کے لئے مشترک ہو تو ان کا آپس میں بھی ایک دوسرے کے ساتھ تلازم ہوگا۔

اندریں صورت بظاہر تلازم ماہیت باشد و در حقیقت تلازم علت با ہر دو معلول الخ بظاہر تلازم ماہیت اور اس کے لوازم کے درمیان ہوگا لیکن در حقیقت یہ تلازم ایک

تخلف معلول از علت لازم آید غرض بوجہ اشتراک علت تلازم فیما بین بزروئے کار آید اندریں صورت بظاہر تلازم ماہیت باشد و در حقیقت تلازم علت باہر دو معلول خود و چوں مان در پے اثبات احکام حقیقیہ شدہ ایم ایں قسم را از لوازم ماہیت ملزوم ظاہر اعنی معلول ثانی شماریم الغرض وصف را احتیاج در ذات خود باشد نظر بریں وجود تحت نخواہد بود آرے اگر موصوف بوجود گویند بجا است۔ اندریں صورت مصداق وصف بجز حدود فاصلہ کہ حقائق ممکنہ باشند دیگر چہ باشد مگر چنانکہ جسم بسطح محدود شود و سطح بخط و خط بنقطہ در وجود نیز تنزلات فراواں باشند ہر مرتبہ سابق بہ نسبت لاحق موصوف بود اگر چہ موصوفیت حقیقی برو وجود اختتام

علت اور دو معلولوں کے درمیان ہوگا چونکہ ہم احکام حقیقیہ کا اثبات کر رہے ہیں لہذا ہم اس قسم کے تلازم کو لوازم ماہیت سے شمار کریں گے ماہیت ملزوم ہے اور اس کے لوازم ماہیت اس کے ساتھ لازم ہیں یہ امر بالکل واضح ہے اور معلول ثانی کا معلول اول کے ساتھ جو تلازم ہے اُسے ہم اس قسم سے شمار نہیں کرتے۔

الغرض وصف را احتیاج در ذات خود باشد الخ

وصف اپنے موصوف کی محتاج ہے جب تک وصف رہے، اس اعتبار سے تحت کو ہم موجود نہیں کہہ سکتے البتہ موصوف بالوجود کہہ سکتے ہیں۔

اندریں صورت مصداق وصف بجز حدود فاصلہ کہ حقائق ممکنہ باشند الخ مذکورہ صورت حال کے پیش نظر ممکنات کی حدود فاصلہ ان کی ماہیات اور حقائق ہیں۔ لہذا انہیں وصف قرار دیا گیا کیونکہ ان کا وجود کوئی نہیں۔ البتہ متصف بالوجود ہیں مگر یہ حدود مختلف ہیں چنانچہ جسم کی حد سطح اور سطح کی حد خط اور خط کی حد نقطہ ہے پس حدود ایک قسم کے نہیں ہیں۔

در وجود تنزلات نیز فراواں باشند الخ

وجود میں بھی بے شمار تنزلات ہیں ہر پہلے مرتبہ کو موصوف اور پچھلے مرتبہ کو صفت کہا جائے گا۔ اگر چہ موصوف حقیقی وجود ہی ہوگا۔ الغرض جیسے جنس و نوع میں جنس کا مرتبہ پہلے اور نوع بعد یا سابق و لاحق میں سابق کا درجہ پہلے اور لاحق کا بعد میں ہے نیز نوع دو قسم ہے

یافت عرض مثل جنس و نوع ایں جانیز فرق حقیقی و اضافی باشد چوں مرتبہ سابق بہ نسبت لاحق محتاج الیہ شد مشابہہ بوجود تحت گردید و مسلمی بموصوف شد۔ لیکن چوں حدود متوسطہ را دیدیم آرا اضافات و نسب یا تقسیم پس بدیں سبب۔

چنانکہ اضافی و انتزاعی بودن جملہ اوصاف متیقن شد ہم چنین وجہ تلازم با دیگر مفہومات نیز بذہن آمدہ ایں خلش نیز کہ اگر حقیقت اوصاف فقط ہمیں قدر است کہ حدے از حدود باشد لازم بود کہ پس از تعقل اطراف سلسلہ تعقل مختتم می شد ایں استلزام لوازم ماہیت مفہومات دیگر را از کجا آمد از دل بدر شد مگر سخنی کہ گفتنی بود همچنان ناگفتہ

حقیقی اور اضافی۔ اضافی نوع جو بعض ماعدہ کی نسبت سے نوع ہو اور بعض کے لحاظ سے جنس۔ اور حقیقی نوع جو جمیع ماعدہ کی نسبت سے ہو۔ یعنی اس کے نیچے دوسری نوع نہ ہو بلکہ اصناف اور اشخاص ہوں۔ اب ان میں بھی ترتیب ہوگی کوئی سابق ہوگا اور کوئی لاحق۔ نیز ہر لاحق محتاج ہوگا اور سابق محتاج الیہ۔ تو ان کی حالت بھی وہی ہوئی جو وجود کی ہے اس وجہ سے ہر سابق موصوف اور لاحق اس کی صفت ہوگا۔

لیکن چوں حدود متوسطہ دیدیم آرا اضافات و نسب یا تقسیم الخ

حدود متوسطہ پر غور کرو تو واضح ہو جائے گا کہ وہ صرف نسبتیں ہیں اور اضافی چیزیں نظر آتی ہیں مثلاً فلاں سے اتنے درجے بعید اور فلاں کے اتنے قریب۔ یہ قرب و بعد، بالا و پست وغیرہ حدود کے سب درجات کے ساتھ ہوگا۔ لہذا یہ درمیانی حدود نسبتوں اور اضافتوں کا مجموعہ ہیں اس لئے ان کو نسبتیں اور اضافتیں کہہ دیا گیا۔ اب یہ بات یقینی ہوگئی کہ تمام اوصاف انتزاعی اور اضافی ہیں اسی طرح یہ بات بھی متعین ہوگئی کہ تمام مفہومات انسان ہو یا حیوان، جسم نامی ہو یا جسم مطلق، جو ہر ہو یا عرض کا کوئی مقولہ ہو، اجناس ہوں یا ان کے انواع ان تمام کا باہم تلازم یقینی ہے اس سے یہ خلش جو ذہن میں کھٹک رہی تھی اگر وصف کی حقیقت صرف یہی ہے کہ وہ حدود میں سے ایک حد ہے اور اس حد کا اور اس کے اطراف کا تعقل کرو۔ تو وصف کی حقیقت واضح ہو جائے گی تو پھر تمام ماہیات کی بحث کی کیا ضرورت تھی؟ اس خلش کا ازالہ

ماند آئرا نیز می باید شنید فوق و تحت را فوقیت و تحتیه تا همان زماں لازم باشد کہ بمقام معلوم و وضع معلوم خود باشند ورنہ اگر فرش را از جائے او کشیدہ برند یا سقف را برداشتہ دُور افگند نہ فرش تحت ماند نہ سقف فوق آرے ایں وضع را کہ سرمایہ ایں عروض است اگر بطورے محکم کنند کہ زوال نہ پذیرد اعی ایں دو متصائف لازم جائے خود باشند و اگر حرکت کنند ہر دو معاً بیک جانب بیک انداز حرکت کنند آندم ایں فوقیت و تحتیت ہم زوال نہ پذیرد۔ چوں ایں قدر محقق شد ہر کہ گوش را از آلاش او ہام پاک کردہ خواهد شنید بالضرور ایں قدر بادر خواهد کرد کہ انضمام نام استحکام بناء ایں انتزاع است چیز

بھی مندرجہ بالا تقریر سے ہو گیا کہ تمام حدود اضافی چیزیں ہیں اور تمام دنیا کا نظام ایک ذرہ سے بھی وابستہ ہے اس لئے تمام کائنات کی بحث کی ضرورت پڑی۔

مگر سنئے کہ گفتنی بود پچناں ناگفتہ ماند آئرا نیز می باید شنید الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جو بات کہنا چاہتا تھا وہ باقی رہ گئی اور دیگر باتیں زیر بحث آگئیں۔ اب پہلے اس بات کا تذکرہ ہوگا پھر مزید بحث کی جائے گی۔ فوقیت اور تحتیت اس وقت ہوگی جب مقام متعین ہو اور وضع بھی متعین ہو جب یہ دو باتیں اپنی جگہ پر ہوں گی فوقیت باقی رہے گی اگر آپ مثلاً وہاں سے اٹھ کر دوسری جگہ چلے گئے تو فوقیت تحتیت بدل جائے گی۔ کیونکہ پہلے آپ جس چھت کے نیچے تھے اب وہ چھت اوپر نہیں ہے۔ اسی طرح زمین کے جس فرش پر آپ پہلے بیٹھے ہوئے تھے وہ فرش اب نیچے نہیں ہے اب نہ وہ پہلا فوق رہا اور نہ پہلا تحت۔ رہی یہ بات کہ اگر فوقیت اور تحتیت والے یہ دو متضایف ایسے ہوں کہ متحرک حرکت کرے تو یہ بھی اس کے ساتھ حرکت کریں اسی نہج پر اور اسی سمت پر تو اس صورت میں فوقیت تحتیت اس متحرک کے ساتھ لازم ہوگی۔

چوں ایں قدر محقق شد الخ

گزشتہ سطور میں ذکر کی گئیں باتیں اگر اچھی طرح ذہن نشین کر لی جائیں اور پھر



دیگر نیست خط مستدیر کہ عرض سطح باشد از جائے خود انتقال نتوان کرد کہ خیز او جز سطحیکہ  
قیم اوست دیگر نباشد و اگر در بادی النظر عکس دائرہ کہ در آئینہ باشد وقت تحرک اصل  
مقابل آئینہ در آئینہ متحرک نماید نقطہ مرکز نیز بہر کابی اوست بوجہ این استحکام این وضع  
تساوی ابعاد خارجہ بسوئے نقطہ خاص کہ در وسط اوست لازم است البتہ اگر تنہا خط  
مستدیر قابل انتقال بودے آں وقت اگر نقطہ را بجائے او گزارشتم خط را بجائے دیگری  
بردند اینجا نیز ہماں قصہ پیش می آمد کہ در حرکت فرش و سقف معروض شد اندرین صورت  
حاصل سخن آں باشد بہر ہر انتزاع در میاں آں دوئی تقسیم امر انتزاعی باشند وضعی

خلوص دل اور قلبی توجہ سے آئندہ ذکر کی جانے والی باتوں کو ذہن میں جگہ دی جائے تو ان  
شاء اللہ گوہر مقصود ضرور حاصل ہوگا۔

انضمام نام ہے انتزاع کی بنیاد کے پختہ اور قائم و ثابت ہونے کا۔ یعنی جس چیز پر  
انتزاع کی بنیاد ہے وہ ہر صورت میں اپنی اصلی اور ایک حالت پر قائم رہے بس یہی انضمام  
ہے۔ مثلاً ایک خط مستدیر لیجئے یہ خط چوڑائی والی سطح کا نام ہے تین سطحیں طولاً (لمبائی والی)  
عرضاً (چوڑائی والی) عمقاً (گہرائی یا موٹائی والی) یہ اپنی جگہ سے نہیں ہلتا۔ اس خط مستدیر  
کے اجزاء اسی عرضی سطح کے اجزاء ہوں گے جو اس قسم کا ہے اگر وہ نہ ہوتا تو یہ خط بھی نہ ہوتا اگر  
اس دائرہ کو آئینے کے سامنے رکھ کر گھمایا جائے تو جس طرح دائرہ حرکت کرے گا اس کا  
مرکزی نقطہ (مرکز) بھی حرکت کرے گا اور یہ حرکت بھی ساتھ ساتھ ہوگی اور اسی سمت میں  
ہوگی۔ اب تمام ابعاد جو مرکز سے اطراف کی طرف جاتے ہیں وہ عکسی دائرے کے ابعاد کے  
برابر ہوں گے اور اسی طرح جو ابعاد اطراف سے مرکز کی طرف جاتے ہیں وہ بھی عکسی  
دائرے کے ان ابعاد کے برابر ہوں گے۔ اگر اس خط مستدیر کی حرکت ممکن ہوتی تو پھر  
مرکزی نقطہ مرکز نہ رہتا اور ابعاد اطراف سے مرکز کی طرف یا مرکز سے اطراف کی طرف ان  
کا مساوی ہونا بھی مخدوش ہو جاتا۔ اور پھر فوقیت تحتیت کی طرح یہ سب کچھ بدل جاتا۔

اندریں صورت حاصل سخن آں باشد الخ

خاص باید کہ صحیح آں امر انتزاعی تو اں شد چنانچہ از مثال فوقیت و تحتیت کہ از فرش و سقف مترع شوند ایں امر واضح است آں وضع اگر لازم است چنان کہ در مرکز دائرہ مشہود است یکے در حق دیگرے لازم و منضم بود و اگر لازم نیست بلکہ فی حد ذاتہ ہر یکے از دیگرے مستغنی است اما بوجہ گرہ بندی امرے خارج یکے ہر بار یا بعض اوقات ہمراہ دیگر میرود چنانچہ در مثلث کہ بالاء دائرہ یا در دائرہ کشیدہ باشند مشاہدہ اقتدایں قسم را منضم غیر لازم ذات باید خواند باز اگر ہر بار حرکت و سکون معیت است لازم وجود است ورنہ مفارق چوں اطوار۔ اطراف امور انتزاعیہ معلوم شد حال خود امور انتزاعیہ نیز

حاصل کلام یہ ہے کہ دو متخالفین کے درمیان ان کے مقابل ایک امر انتزاعی ہوگا اور ایک خاص وضع ہوگی جس سے اس امر انتزاعی کا انتزاع ہو سکے گا۔ فوق اور تحت کے درمیان ایک وضع ہوگی جس سے فوقیت تحتیت انتزاع کی جائیں گی۔ اگر وہ وضع بدل جائے مثلاً چھت اٹھادی جائے تو فوقیت ختم ہو جائے گی اگر ایسی وضع ہو کہ اس کے اطراف کے ساتھ لازم ہو وہ انتزاعی نہیں بدلیں گے بلکہ اپنی حالت پر رہیں گے۔ جیسے دائرہ اور اس کا مرکزی نقطہ (مرکز)۔ جدھر دائرہ جائے گا ادھر ہی اس کا مرکز بھی جائے گا اس قسم کے لازم کو لازم ذات کہتے ہیں جیسے ممکنات کی نسبت ذات اقدس کے ساتھ اگر طرفین ایک دوسرے سے مستغنی ہوں جیسے ایک مثلث اور دائرہ جو اس کے اوپر ہو یا اس کے اندر۔ ذاتی طور پر دائرہ اور مثلث ایک دوسرے کے لئے کچھ نہیں مگر یہاں ان کا ارتباط ایسا ہے کہ ایک دوسرے کے ساتھ ہی رہیں گے ایسے لازم کو لازم منضم کہتے ہیں ورنہ لازم مفارق جیسے چھت اور فرش کے لئے فوقیت اور تحتیت کیونکہ یہ ایک دوسرے سے مستغنی نہیں۔

چوں اطراف امور انتزاعیہ معلوم شد حال خود امور انتزاعیہ الخ

گزشتہ بحث امور انتزاعیہ کے اطراف کے بارے میں تھی۔ لیکن اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ امور انتزاعیہ خود کیا ہیں۔ لہذا ان کی وضاحت ضروری ہے۔ امور انتزاعیہ کے اطراف بعض لازم ہیں اور بعض مفارق مگر انہیں ایک دوسرے کی وصف نہیں کہہ سکتے صرف

دافع شدہ باشد زیرا کہ اطراف امور انتزاعیہ را وصف یک دیگر نتوان گفت البتہ لازم و مفارق میگویند و اگر نمی گویند گویند مانیز در پے گویانیدن نیم۔ امور انتزاعیہ را بہ نسبت اطراف آنها وصف گفتن ہمیں صواب است آرے گا ہے امر انتزاعی را من حیث ہو گیرند آن وقت انتساب و صفیت او بہر جانب درست باشد۔ و گا ہے قید تعلق آن یکے ازدو طرف در وضع ملحوظ باشد آن وقت اطلاق آن بر ہاں طرف کہ قید تعلقش ملحوظ است روا باشد نہ بر ہر طرف۔ بالجملہ ایں امور انتزاعیہ وصف طرفین یا حد الطرفین باشند۔ و حسب استحکام و عدم استحکام وضع فیما بین لازم و مفارق و منضم خوانند

لازم اور مفارق کہیں گے۔ اگر ان کو لازم اور مفارق نہ بھی مانیں تو کوئی حرج نہیں کیونکہ ان کو امور انتزاعیہ کے اطراف کہنا زیادہ صحیح بات ہے۔ مگر ان کی حیثیات مختلف ہیں کبھی من حیث ہو ہو اعتبار کیا جاتا ہے تو اس وقت ان کی نسبت ہر طرف ہو سکتی ہے اور کبھی کسی خاص کا لحاظ کر کے اعتبار کیا جاتا ہے تو اس صورت میں ان کا انتساب صرف اسی خاص طرف ہوگا اور اسی طرف کی صفت ہوں گے کسی اور طرف کی صفت نہیں ہوں گے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ امور انتزاعیہ دونوں کی صفت بھی بن سکتے ہیں اور کسی ایک طرف کے بھی۔ استحکام و عدم استحکام کی وجہ سے لازم و مفارق اور منضم و غیر منضم میں تقسیم ہوں گے۔ لہذا یہ اعتراض کہ پہلی اور پچھلی کلام میں تناقض ہے رفع ہو گیا۔ لیکن اگر کوئی شخص غور و فکر سے کام نہ لے تو وہ اس کلام میں تعارض اور تناقض ہی کہے گا۔

## تنبیہ

اول ہم عرض کردہ ام الخ..... حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پہلے بھی عرض کر چکا ہوں اور پھر عرض کئے دیتا ہوں۔ واجب اور ممکن کے درمیان جو اوصاف مشترکہ ہوں تو ان کو ایک جیسا خیال نہیں کرنا چاہئے کیونکہ ممکن میں تمام اوصاف کا ظہور ہوگا جب کہ واجب میں یہ اوصاف بالذات ہوں گے۔ یہ فرق قیاس کے لئے مانع ہے

پس از تدبیر این سخن ان شاء اللہ و عاقل را سخن اول و آخر ہمہ بجائے خود خواہد نمود و اگر تدبیر نمودند یا عقل را بر طرف نمودند سخن آخر را اگر معارض سخن اول نگویند چہ کنند۔  
 اکنون وقت آن است کہ حمد خدا گویم و قلم اندازم۔

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد  
 المرسلين واهله وصحبه وذريته وازواجه واهل بيته اجمعين.

تقدم تاخر، فوقیت تحتیت، تنہا ہی لا تنہا ہی ذاتی طور پر ممکن اور امثال کے لئے نہیں یعنی وجود کے جو حصص ممکنات کے لئے ہیں ان کے لئے یہ صفات بالعرض ہوں گی صرف مشارکت الہی ہوگی۔ ورنہ صفات ذات باری کہاں اور صفات ممکن کہاں۔

چہ نسبت خاک را بغالم پاک

ایک ہی پیمانہ کے ساتھ دونوں صفات کو ناپنا بالکل غلط اور نا انصافی ہے کیونکہ یہ بات مکمل طور پر واضح ہے کہ ذات باری کے صفات میں تقدم تاخر، فوقیت تحتیت وغیرہ غیر زمانی اور غیر مکانی ہیں جب کہ ممکنات میں یہ اوصاف زمان اور مکان کے اعتبار سے ہیں اسی طرح تقدم تاخر علت و معلول والا تقدم تاخر زمانی و مکانی سے مبائن ہے نیز فوقیت تحتیت چیز کے اعتبار سے اور چیز ہے اور مرتبی اور چیز ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اوصاف ذات باری تعالیٰ اور اوصاف ممکنات میں فرق ملحوظ رکھنا اشد ضروری ہے گو صفت کا نام دونوں جگہ ایک ہی ہے مگر دونوں صفات میں وہی فرق ہوگا جو ان کے موصوفات میں ہے۔ یعنی ذات باری تعالیٰ اور ممکنات میں جو فرق ہے۔ وہی فرق ان صفات میں ہے۔ صرف نام کی شراکت کی وجہ سے دھوکہ میں مبتلا نہیں ہونا چاہئے۔





و احتتام بر این در گیرند و بجز چنانچه گذارش کنم چون قسمت مضامین بی ذریعه تمهیدات از اینجا است  
 آوردن بحث شکل است بخوانم که مقدمه چند پیش از عرض مطلق بحث کنم پس اولین بحثی که در خود گذارم  
 است این است که ادبای متشابهات و احادیث متشابه همچو نادانان انبیا که سخنی گفته اند و  
 نشینیم این طمیان خاطر قوی می باید که ذهن ما را با کجایان آداب ان مقامات و وطن فیه  
 انوقت که اختلاف حقایق را سامانی نداده اند اگر میسر و احتمال ذهن و تخمین میسر و آری بیست  
 و سلامت فن حقایق را بطور محوطه و شتن ضروری است پس هر احتمالیکه است آید و مخالفت می  
 و سلامت این فن نباشد اگر بهر اعتقاد و جزم و طمیان خاطر کافی نیست باری بهر واقعه طاعت  
 بکار آمدنی است و سر این سخن این است که متشابهات و متشابهات از آن گفته اند که خوشبخت  
 باطل و احتمال مقصود و شبهه بغیر مقصود میگردد و یا انکاستی را بابت دیگر و حدیثی را بحدیثی دیگر تفسیر  
 نموده اند و نظر برین با هم و اگر متشابه و متناظر باشند اگر اصل است شالشی بداند فوق ای بیم یا  
 الرحمن علی العرش استوی و هم حدیث مشارالیه است چه اینهمه لغو صحت مشابهت ذات و صفات  
 و تجلیات خداوندی بذات و صفات و جوامع بنی آدم و دیگر حیوانات و آلات و اعدا و بدانات  
 لیس کشند و چه بسا هیچ بصیر و هم شبهات و دلائل عقلیه از مسلمات است که درین چنین امور بجز مشابهت  
 اسی شبهه ای و گرفت و اگر ثانی است شالشی آیه او قال یکب للکماله انی بامل فی الاض  
 خلیفه و آیه و او قلنا للکماله سجده و الاوم یا آیه و او اخذ له میثاق لئنین لا اتیکم سن کتاب حکمت  
 ثم جاکم رسول صدق لما مکلمتمون فی قصصه و آیه و ما کان محمد الا بعد سن جاکم و لکن سورا  
 و خاتم این است آیه اولی تفسیر آیه ثانی و ثانی من جمله مقتضیات اول مویذات اوست پس علم  
 درین مجاد احتمال سببیه حضرت آدم علیه السلام نیز موجب و دموده ان بود آیه اولی دفع این هم  
 فرموده و انشا و ب نیابت و سجودیت بالعرض که همانا مفاد قبل باشد نمودن بجا خلافت مقتضی آن است  
 که هر شیون منیب و مستخلف حسب لیاقت و خلیفه و رانید و این سجودیت سوبیان است و سجودیت  
 با اعتبار منضم مفهوم عام بود سجودیت ذاتی باشد یا غیر منضم خلافت بحمل بالعرض فرود آورد و همچنین اخذ میثاق

مبادی شیرین است انبیا و پیغمبر اسلام بجزرت خاتم النبیین صلی الله علیه و سلم روی نیاز می باید و در  
 چنین مظلوم نبود و غمخور خاتم النبیین از اسوج گردانید و غمخور خاتم النبیین نظر بغیر الفاظ و جز  
 بود و سخاوت و داد و انداخته و شایسته نبین احوال مخالف تصور از زبان برداشت مگر هر چه باید با  
 و تشابهات و احادیث تشابه غلط عوام و ملت الاقدام باشند نتوان گفت که اشال با  
 بکاران با حقیقت الامر و تصور شارح رسیدیم و گوهر کنون معانی را بجلوه گاه تفسیر شدیم که این  
 سبب مجرایات و احادیث جز انبیا کریم اسلام یا سخنان فی العلم از اتباع او شان  
 کرمت نظر موداد آری گاه باشد که کودک نادان بخلط برهفته تیری برین سبب تفسیر علم  
 و جز انبیا کریم اسلام یا سخنان فی العلم همه عوام اند و خود عقاید با مجرم و طغیان قلبی نباشد اما  
 پس از کمالیات عقاید و بیانات این فن امحور داشته باشند دفع او ام طمانت و سوات  
 گفته به برین قسم اقول تصور است سخن سویم انیکه عالم غیب شهادت را با بچنان بقی کید گیر با می  
 پنداشت که روح و بدن با مطابق کید گیری بنسیم یعنی هر کمالیکه از قوت با صره و سامعه انظر ستور بود  
 در صورت جسمانی با انظر از چشم و گوش بظهور آمد مگر چنانکه قوت با صره و سامعه را بر چشم و گوش ظاهری  
 تجانس نشان کرد و بجهل همان سان تلاوت خاک و عالم پاک است که جسم و روح بود همچنین که با ت  
 عالم غیب با بجهل عالم شهادت نبایم و در جزا شراک همی تصور نبایم و در با بجهل غیب ابروی نبایم  
 و دیگر است همان و امثالی دیگر است که اهل فهم ازین مثال که مثال مر خود فهمید باشند که چنانکه  
 مطابق کلمات انسانی همان اوصاف روحانی است و این عناصر جسمانی را بوجه عود و ظهور  
 همان کلمات مجازا و بالعرض سمع و بعرض نام نهادیم همچنان و کلمات متعارف با عالم غیب عالم شهادت  
 حقیقت انظر است و انظر پر توره همان حقیقت سرای این اطلاق مجازی و عرضی است نه  
 انیکه حقیقت این است که انظر و میروا است ایم و انظر مجاز چنانکه در خیال اکثر انبا و روزگار  
 با کرین باشد سخن سویم انیکه مگر آن قات که دانه افتد و چنین هر چه چنین باشد من قات بول  
 گفت مگر انبیا و مکرر همان است و نور همان عرض و مرتبه نخل صفت اگر باشد در شکل تعد باشد

مده اگر چه چیده مرتبه تعلیمه و بجای آن در عکس با اصل خود چه علقه بود و باز بگنجد اسم جبار اصل غدا  
 و در بیان حالت کند و حکایت آن باشد تفصیل این احوال بقدر ضرورت انشا الله و در احاطه  
 آئینه بهر خط نماید و اینجا فقط استیفاء دیگران باید که در مایه و مناظر و مناظر حصولی هر سی و منظر  
 و مناظر نبات خود باشند به چشم خود و هر حصولی شکل در مایه باشد از این سیر و حرکت است  
 پس خود آفتاب منتهی سر و منتهی شکل معلوم از موهنی افروزی خانه آئینه عمار باشد شکل خود را که نصب  
 در بیت مواقع حکمت آباد و بدان تعقیب دارد و آنکه گنجد مایه خود از نور و افاضه حرارت مبدی  
 باشد فرق شدت و ضعف باشد لیکن نسبت کمون بین و آسمان اگر بینند با تفاوت این شدت و  
 قوت است که اصل آفتاب در نور افشانی و نور اصل آسمان زمین بود و این به توه و عکس و عکس  
 بناد و دیگریم که شاید کبیر المقدار عظیم الشان همچو آن آفتاب من و جهان که حکمت مقدار  
 از این جسم عظام محتاج بیان نیست و آئینه تجلی شود که بعد از اگر دارد پس مغیر دارد و شانی  
 دارد پس حقیر در قیام و قرار خود محتاج مرین و جهان و غیره جسم عظام و از هر که خواستی پرس که این  
 را در آئینه خواهم گفت و این طرف آن قرار خواهد داد و نظر این جسم کما آئینه باین که تا پس عرض و طریقه  
 و این یکی مختص است چه قسم اجسام عظام را در آغوش دارد و اینجا کرد است به پشت آئینه برین مایه  
 و نشان و اثری از آن است و آن تجلیات منی یا میم خود بخود عارفه بین مر لازم است که احاطه  
 آفتاب غیره و اشلا با احاطه آئینه که با تجلیات اجسام عظام دارد و بجز آنکه هر کسی است در احاطه  
 متبادره که در نظروف و نظروفات جسمانی باشد ضرورت که طرف از نظروف عظم و در سطح بود  
 و با تجلیات بسا اوقات تصدیعکس باشد احاطه جسمانی که اجسام را با هم دیگر باشد ضرورت است  
 که در این مایه نیست و بجز آنکه در در نظروف خود را در احاطه تجلیات و حرکت تجلی از حیثی  
 بهمان آتی خود ضرورت است در احاطه متبادره و در احاطه نظروف محیط طرف توان شود و در  
 تجلیات ممکن است که یکو به تجلی و احاطه محیط جلوه گاه و نظروف خود هم بود و نی که نگر کسی از پیش آئینه  
 ساخته در وسط مکانی گذارد و جهات بسته آن مکان در آن کعب جلوه خواهد نمود و در آن کعب نظروف



و خدا را در تمام محیط آن شوم گفتم مگر اینها اصل آن مکان آن کعبه اگر بنشینم معارضه با الحسین  
 در آن مکان محیط هست و کعبه که در محاط بنشینم در احاطه مبارک است و استقرار علی بن ابی طالب در آن محیط  
 باشد از بطن آن توان گفت از دیوانه گرفته تا عاقلان بی پرید بر سر او درین قفسه اتفاق است اما  
 در احاطه نبلی چنانکه احاطه از طرفین با مبارکین مختلفین باشد ممکن است که اصل نبلی و ظاهر اگر محیط  
 بدو نگاه و نظیر معلوم و بعد از این احاطات باشد از درستی نبلی که در هر دو بدو نگاه و نظیر بدو نگاه  
 و نظیر بدو بین کعبه مکان درین نظر عالی بگذارد پس که اصل مکان کعبه هم در حرکات ثابت است  
 محیط و شکل است اما در صورتی که بخواهد از این نبلی و این در باطن نبلی است و استقرار او در  
 در حرم انسانی که با نظیر انسانی است چه حیات جسم فطری است چه حیات باطنی است و استقرار در  
 حضور خاص است و این گوی که مضاعف منور است یا در احاطه انسانی که فطری است و با اینها احاطه  
 روحانی با انسان بر محرم خود است و توان گفت که در صورت استقرار روح بدیاع یا دل اعجاز و دیگر  
 اما احاطه روحانی با اینها و احاطه کل چون جانشین اجتماع جسم احاطه عام و استقرار حضور خاص در  
 درین خاص حقیقت طرفین بود هر یک فهم حقیقت شناس او خود نمیدانند که اگر محیط و احاطه متغیر و متحرک  
 است استقرار هر دو در فهم جسم باشد اجتماع احاطه عام و استقرار خاص متغیر باشد و اگر یکی همان زمین و قفسه  
 است که هست از پیشتر بر دل زمین حادث شده است و در این زمین نیز گنجایی توین شده چنانچه از  
 شد و در زمین این قفسه بر نفس است و روح انسانی خود از پیشتر بقیة حیات خلوه و عکس جسم  
 اگر در قفسه این قفسه در عالم دل بود و چنانچه درین شکل و صورت و قد و قامت است که در نفس انسانی  
 آتش بود و در عالم کلی بر دل زمین و در این زمین نیز گنجایی توین شده چنانچه از  
 روح و عکس انسانی است و در این زمین نیز گنجایی توین شده چنانچه از  
 چنانچه در این زمین نیز گنجایی توین شده چنانچه از  
 اینها که در این زمین نیز گنجایی توین شده چنانچه از  
 اینها که در این زمین نیز گنجایی توین شده چنانچه از

که در عالم امکان باشد هر یک از این دو مظهر منسوب حکم باید فرمود که هیچ اندیشه نباید کرد که جبار را مقسم از دنیا  
 جهان قیاس یکی برد گیر بود چون آن نیست یا نهیم چه باشد و چون باشد که خود در عالم بود تفاوت معلوم  
 و بطون و الایش و تنزه با این شتر که هیچ استرک نیست مکان منان هر دو محیط منظر فضا خود باشند  
 مگر احاطه یکی را با احاطه دیگر قیاس نتوان کرد آنجا که اندام همه کون مکان عالم امکان را درگیر  
 حیدانی که این نیرنگی از مکان توقع نتوان داشت اینجا وسعت مکان بعد وسعت کمین باشد چنانچه  
 روح محیط بدن است و عقل در بین محیط معلومات و وجود محیط موجودات خط استیلا یا خط محیط جسم  
 محیط سلم باشد و همچنین سلم محیط جسم مگر سوله است که احاطه بر یکی بزرگ و گریست ازین کمال  
 بی به تفاوت دیگر اوصاف توان برد و خیال محروم از تصور بدل حکم توان بست چون ازین جهت  
 معروضه فرخت یا فتنه وقت آن است که از اهل مطلب نیز سراییم عار باله ابرار گویند مگر فتنه گفته ام  
 که غیب ابروی دانی دیگر است آسمان آفتابی دیگر است درین عالم اگر این است که زیر آسمان بالا  
 زمین است در عالم غیب بطون که مظهر جویست آن وجودیست را با گفست که زیر مرتبه ذات است  
 که منبج صفات فاعلات باشد و بالا مرتبه منفعلات عینی ممکنات است هر صفتی وجودی که باشد لازم  
 ذات است و هر حقیقتی عددی که مبنی یکی از آنها را ذات چنانکه نشو و نما نباتات با سیرش برش این  
 ابر است نالیش همکانات باوریش منزل آن بر خیرات و برکات و چون باشد الوجود خیر که چنانکه  
 اولین سامان نباتات این ابر باران است همچنان اولین سامان کائنات این جود است که بان  
 اشاره کرده ام چه مادی اول معلوم است و همه مادیات از اتباع او ازینجه است که هر صفت در تحت  
 خود بهر موضوع محتاج وجود موضوع است نه برعکس اگر صفتی را بر مادی اول بودی این قاعده منقلب  
 گردیدی اندرین صورت اگر وجود را موزم و صفات وجودیه را لازم ذات او خوانیم بجا باشد که اگر  
 عقل با یک مین داشته باشد خود نداشته باشد که وصف مادی نه بهر تکمیل موصوف مطلوب است فی کل  
 صد و خود برانقده دلالت دارد که موصوف مبدل اوصاف است اندر صورت موصوف در کمال  
 خود محتاج اوصاف ذاتیه و لازم ذات خود نباشد ازلی و صاف لازم ذات در تحقق خود محتاج

موصوف باشند نظربین اگر اوصاف را بحقیقت اطلاق و تجرید زیر نظر کشند هر دو مرتبه ذات ثابت  
 ضروری است و اگر بحقیقت تنزل و ضعف که در مرتبه و صفیه بود و لحاظ کنیم سلب این از مرتبه ذات لازم  
 شرح این مقام قدسی بسط بخواب در کلمات مشکله مراتب سافده و متوسطا بین دو عدم باشند یکی کم  
 فوقانی دوم عدم تخانی از اقسام نقصانی است و عدم فوقانی از دلائل کمال متناظر است  
 که مکتب ارقاب و معرفت آنرا در پوپ گویند و عدم دارد یکی تخانی که در ذات است چه  
 نتوان گفت که زمین در مرتبه ذات این نور دارد و دوم عدم فوقانی که در مراتب عالیة نور یعنی شعاع  
 مستطیل و آن نور طاصی که جرم آفتاب بود و اقرار آن ضروری است همه دانند که اطلاق و جوب  
 بر این مراتب غلط است پس چنانکه عدم تخانی بر نقص زمین دلالت دارد همچنین عدم فوقانی بر کمال  
 شعاع و نور طاصی آفتاب است که از اینجا دانسته باشند که اطلاق علم و قدرت و غیره صفات تا  
 بر این مراتب و است که موصوف بعد از باشند و پیش از آنکه وضع این را بهر این مراتب است اطلاق  
 آن در مراتب فوقانی هم چنین ممنوع باشد که در مراتب تخانی غرض چنانکه در پوپ شعاع را مرتبه است  
 معین پس از مراتب عالیة و سافده حتی که اطلاق بر مراتب عالیة درست است نه بر مراتب سافده  
 چنان صفات معلوم تصور باید کرد که چنانکه نهانیت که اصل کمال بود شعاع است و در مراتب عالیة  
 درجه اتم موجود است همچنین موجود و تحقق که اصل این صفات است چنانچه صفات وجودی بود اینها  
 خود بر این قدر شایع است و در مرتبه عالی از مراتب آنها که همان مرتبه ذات باشد و چه اکل و اتم باشند  
 از اینجا خوش فکری حکم باید دید و هر یک در صورت اقرار مرتبه دیگر از مرتبه ذات لازم می آید یعنی بخاطر  
 احوال و احوال حرام اینها میگردد که اگر مرتبه صفات هم تجرید گردد و خود خلوقات از صفات کمال لازم  
 خواهد آمد و دل منفع باید فهمید چه عدم صفات فوقانی صورت نقص نیست این هم ماضی از آن است  
 که عدم فوقانی را بر عدم تخانی قیاس کرده اند و نقص مرتبه بعد در احوال ذات نیست بلکه اگر این  
 مرتبه را بر ذات ثابت کنند از مرتبه علیا و از خود و آنچه بوده باشد غرض چنانکه مراتب سافده از صفات  
 بمابقی آنها بخاطر نقص نمودن و پیش از مرتبه صفات را بمحاطه مرتبه ذات منجمد و ناقص را بر مرتبه پیش

نبايد گفت که مرتبه صفات بهتر کملي مرتبه ذات و جبر نقصان ان مطلوب است که اندرین صوت فاعل  
از فرع خود لازم آید و میدانی که کمال ذات بالاتر از کمال صفات است و دلیل کمال صفات خالی  
از ان البته مرتبه صد و اگر مطلوب است بهتر کملي و کمال کائنات عني ممکنات مطلوب است و چون  
نباشد خود تحقق و وجود ممکنات مستقار و بالعرض است تا بصفات آنها چه رسد اگر مرتبه صد و کمال  
نبود تحقق ممکنات اصوات اگر چه با عرض و صفات معروض همه بر صد و لازم ذات  
از مرسوم است اگر شال مطلوب است قصه عرض نور بر زمین از آفتاب و کیفیت عرض حرارت بآب  
از آتش و همچنین دیگر عوارض معروضات باید دید که در حلقه عوارض و معروضات یک مرتبه متوسط  
ما بین موصوف بالذات و موصوف بالعرض که عرض باشد موجود است مگر ظاهر است که آن تبیین  
مرتبه صد و است که از موصوف بالذات صادر شده تا بر عرض میرسد اگر این مرتبه عني شعله خارج  
و حرارت خارج در میان نباشد عرض نور بر زمین و حرارت بآب ممکن نباشد نظر برین این تبیین  
اگر بر زم متوسط خوانیم بجا است ازین تقریر دلیل دیگر صحت قول سکون تنبیه شده باشد مگر ظاهر است  
که در صورت عرضی هکذا تحقق و وجود ممکنات اقرار صد و وجود از مبداء ضروری است و بظاهر  
که وجود ممکنات بالعرض است نه بالذات و نه اگر وجود آنها بالذات بودی این عدم سابق و لاحق  
چه عني و آتی چه لازم ذات را انکار که نباشد با جمله هر صفتی و حقیقتی که در ممکنات اقرار کنند قرار  
صد و آن از ذات باری ضروری است چه اینجا همه بالعرض است و هر موصوف بالعرض وجود  
موصوف بالذات اول ضروریست می دانیم که وجود ممکنات از دیگر صفات آنها سبق است پس  
که وجود موصوف به ثبوت محمول عني به ثبوت صفت به موصوف وجود موصوف ضرورتاً و نظیر  
بقیة این بایگیت که صد و وجود نیز از انظار پیشتر از صد و دیگر اصناف است و نظیر برین اگر این  
درودانه یا غل ممکنات را با مرسوم اگر گرفته صد و اول با وجود نیست خوانیم بجا باشد لیکن این خیال  
و اطلاق بی مورد و جز به جمیع الوجه است علی الاطلاق و اطلاق دیگر صفات اضافی نه علی الاطلاق  
و اینانی از این میسر شدن می شود و اقرار و ضروری است یکی آنکه این صفت وجودانه و کمال

مکتوب علم هست و دیگر آنکه انوار وجودی بی کیفیت و بی رنگ باشد و انوار دیگر صفات کیفیت و باطن است  
 این معانی تفصیل این اجمال آنکه سوائی وجود بر صفتی را که گیرند بالا... ان عامی باشد و اگر چه در هر  
 وجود بود مگر وجود را باید دید که زیر صفتی عامتر از وجود سر نیاز نمی کرده خود بی بی است که بالا وجود  
 در مرتبه ثبوت و تحقق واقعی حقیقتی نیست که محتاج اعتبار معتبر بود و نه دست مگر انتزاع شرع  
 و انیای مفهوم را مثلاً عامتر از وجود و عدم می فهمند از حقائق اعتباریه و انتزاعیه است نه واقعی و خیالی  
 مفهومیت خود گواه این بیان است اندین صورت وجود را چه هستی مدی و پایانی نباشد و  
 اقوال عامی بالا و لازم آید چه تمهید چیزی خود است و از آنجا که خواسته تعقل متحد و کما عاقلان  
 نیست و با جابلان تا نداریم عرض متحد و همین و شخص از آن خصوصیات است که تحقق خود با همی  
 اچنان است و مکرر در کف فوق یا تحت یا تحت با فوق و سوائی این هر دو دیگر اضافیات باشد  
 خود آری صفات دیگر اگر چه هستی غیر تنهایی باشند و چه تنهایی نیز در این بدان اند که در او غیر  
 تنهایی مساوقین بجانب از من جنب سابقین تنهایی است و بجانب قاعد و لاتنهایی و وجه این تنهایی  
 و لاتنهایی باعتبار این تکلفین خود ازین تقریر واضح شده باشد چه دخل و گیر صفات زیر وجود  
 در جانب ساق و میخروط صفات است شاد برین است که درین جانب تنهایی است و خصوصیات  
 از آن دلیل آن است که در هر یک از خود... کم از کم صفت دیگر هم دارند و نه خصوص که با تقطیع  
 وسیع باشد چگونه صورت بند و آری اگر بجانب عرض که جهت سافل و طرف قاعد و آن مخروط  
 است بنگرند نظر بر این لاتنهایی که در هیچ کلی که وصفی از او صاف باشد و افراد آن عروضات  
 آن افراد معقد و واحدی و پایانی نیست بلاتنهایی بر جانب بی می بریم و هم وجه شبه صفات  
 قاعد و وجود بر او می دیابیم چه و نه او نیز همین طوری باشد که گنجایش افزایش و لاتنهایی فقط  
 یک جانب معنی جانب قاعد باشد نه در جهات دیگر و پدید است که سوائی او به کلی از اشکال در خود  
 افزایش و لاتنهایی در هیچ جانب نباشد بقصد وجود و جمع الوجوه و علی العموم و علی لا طلاق عام  
 است و صفات دیگر اگر یک جهت عام اند بحسب دیگر خاص نیز باشد نظر برین در هر طرف است

با یک از دیگر مشارکات آنرا تمیز دهد پیدا است که تمیزات از اقسام کیف باشند و جبهش اینها جمیع  
 بی تقطیع از وسیع صورت نه بند و پس از تقطیع محل تقطیع همچون صورت ماحصل باشد که از فکر  
 وجود آن صفت و عدم آن چنان پیدا آید که با قتران سطح اندرون و آئینه و عدم آن عینی سطح برو  
 شکل آئینه پیدا آید آبی مانده اینک در سطح برونی عدم سطح اندرونی و بالعکس باشد قابل نیست  
 که عاقلی امل نماید کس نماید که سطح اندرون با بن سطح برونی است دان ساین این این این این  
 آئینه این بر این این تبارن عدم تصادق خود دلیل است که در این م آن دوران علم این خوف  
 است و در وجود این دوران وجودان درین نیروی است و در ارتفاع نقیضین یا مالی حکم  
 لنقیضین لازم آید و موکما ترسی ازین قدر بی کیف بودن انوار وجود و کیف بودن انوار دیگر  
 صفات بوضوح پیوسته مگر هر که برین قدر اعتراف خواهد کرد چه بی رنگی ان انوار و رنگینی انوار  
 دیگر نیز او را اقرار لازم است چه رنگ همین کیف عارض گویند که هر معروض ازین گزیر است  
 چه معروضیت بر عدم اطلاق ذاتی که از خصائص وجود است چنانکه بدلیل واضحی واضح شد و لا  
 وار و عدم اطلاق ذاتی خود مستلزم است که جمله کمالات وجودی در مرتبه ذات آن  
 نباشند پس هر چه در مرتبه ذات اوست حاجت طلب آن ندارد که باین حساب بخی است  
 و آنچه از صفات او بروی است و حصول آن نظر بدگیران دارد و میدانی که در معروضیت  
 ازین چه باشد آری عوام همین کیف اجسام را رنگ گویند مگر بیشتر گفته ام غیب ابری دانی  
 دیگر است بالجمله انوار وجودی کیف باشند و انوار دیگر صفات با کیف لیکن از آنجا که در عالم غیب  
 و عالم شهادت همانان تقابل و تناقض است که در عالم اریح و عالم اجسام اگر در روح قوت  
 با صره نباشد جسم را مقابل اش چشم دادند و درین تقابل مناسب تطابق محفوظ و مرعی اند  
 کیفیات انوار با کیفیات اجسام تقابل و تطابق باشد و چون باشد و عالم اجسام آن نورانی باشد  
 یا نه دیگران با وجود کور که کشف حقایق تطابق و توافق دارد اگر فرق است همین است  
 که از نور عالم اجسام کیفیات اجسام کشف میشوند و از وجود کور کیفیات حقایق علم پیدا اند که

از ظلمت عدم بطور وجود مشرف میشوند نظر بر این کیفیات این عالم انیز با کیفیات این  
عالم تطابق و توافق می باید و لجاجت همین توافق و تطابق و در مرتبه تجلی که ما بحساب  
رویا و خواب است انکشاف پیرایه مناسب مطابق خواهد بود و حسب تطابق سرخ و سبز و زرد  
ظهور خواهد نمود لیکن چنانکه از الیوان عالم اجسام رنگ سیاه را قریب خاص است به بی کیفی چه  
اشاره بظلمت کند که همه کیفیات را بخار و بقاء نمند می باید که انوار وجود در پیرایه سیاه بچشم  
طالب ظهور کند برین تقدیر عمارت عینی ابرسیا و بودن آن زیاده و حیسان شد و کلام شایع  
بحقیقت الامر عند الله و منطبق شد پس ازین بر که فهم سلیم دارد و این تدخول خود بی خود که چنانچه  
ظهور نباتات مشروط به نزول باران است که ما را اجزا را بر باشد همچنین ظهور حقایق علمی و آفرین  
که در مرتبه بطون روی خود ستور داشتند اگر مشروط و مربوط است به تنزل وجود از صرافت خود  
و پیدا است که وجود پس از تنزل حقه از وجود و باشد غرض از بر ظهور که بنیاد مطابق عمارت عینی ابرسیا  
بر وجود منسب و باغبار صحیح و درست است باقی مانند این که حقیقت و کدام جانب است امر  
است مختلف فیہ عوام انظر حقیقت و اندو انظر مجاز و اهل حقیقت و اوصاف حقیقت  
را بر انظر مسلم اند و مجاز را بر انظر گذارند و در اسرار و در دو جانب حقیقت پندارند  
و این بدان مذکر اگر که هر دو با جامه و غیره مفهومات را که از اقسام اسماست نه اوصاف بلکه  
خود و اوصاف منسوب نیست از هر دو باید و همان که باشد اگر که است چیز دیگر نباید گفت مثلاً  
تشبیه اگر این قطع گیرند همان سان کسی با اگر که باشد که این صورت عارض بر اوجه تزیین  
کسی با و است باین خیال طلاق عارض بر این عالم حقیقی است و هم بر آن وجود بی کیفیت  
وجود و اوصاف گویند مختلف این نیست که عرض کرد شد و جبرش این است که مفهوم و صفت مفهوم  
همانی است که در تحتل خود محتاج دیگران باشد پس در تنبیه و مفهوم و صفی این اضافه بطور  
و اخوفا باشد از اوصاف باید دانست و در تنبیه نظریات او اندازند و از اعتبار از آن نظم  
کنند انوقت از اوصاف شمولش نشاید پس مفهوم یک موضوع مقابل ذات یا بحیثیت انقطاع

از دیگر استقامات باشد از انجمله ایما باید داشت: انجمله اوصاف چون در اطلاق عمار بر وجود  
 اگر ملحوظ است همین مرتبه ملحوظ است چنانکه پدید است اگر این پیمان مفهوم عمار را انجمله اسما شمرده  
 چه گناه باشد چون از بیان این افرق باریک بگذریم پیشتر می باید رفت و از دیگر  
 مطالب ضروری می باید گفت لوازم ذات منظر ذات باشد ذوات را در لوازم خود ظهور بخور  
 بود شرح این معانی است که ذات را قطع نظر از لوازم ذات و اوصاف ذاتیه ادراک نتوان  
 کرد اول هر معلوم را که چنین باشد بنور نگارند که صورت ادراک آن چیست انجمله در کلیات جسم  
 همه شهود تر است شهود دیگر موجودات عالم شهادت که از قسم ذوات باشند بشهود جسم  
 نرسد چنانچه بدیهی است چون حال و این است که قوت ادراک از ادراک آن من حیث علو  
 است حال دیگر ذوات چه باشد وقت ادراک ذات جسم غور بجا برده باید دید که از راه چشم  
 رنگ و شکل و از راه دست یعنی لمس سوار بر ملوبت و یسوست و حرارت و برودت و نیست و نیست  
 و غیره اوصاف که همه از حواض و لوازم او باشند چیزی دیگر محسوس نگردد و همچنین دیگر طر  
 ادراک و احساس را باید فهمید القهذات جسم را جدا گانه از این اوصاف و معانی ادراک نباشد  
 چون ذات او همچنین است ذوات دیگران بدرجه اولی همچنین باشند دوم ذوات ممکنات  
 را بر توه و فیض ذات واجب تعالی و تقدس باید فهمید و صفات ممکنات را بر توه صفات  
 واجب تعالی و تقدس هر یک بر توه مجنس و هم اسم خود علم بر توه علم و قدرت بر توه قدرت یعنی  
 چنانکه از آفتاب نور و از آتش شعله حرارت بدگران رسد همچنین از خزان مختلفه موطن جوب  
 اجناس مختلفه ممکنات رسد این نباشد که از علم قدرت و از قدرت علم و از صفات ذات و  
 از ذات صفات اندر فیض و ضرورت است که هر چه از انظر آید بر همان حال خود باشد که داشت  
 چه کیفیات ذاتیه به تبدل محل انتقال مکان متبدل شدن نتواند مگر هر جا که باشد عاقل  
 باشد و آب هر جا که باشد طلب و بار و باشد مگر پدید است که پیش ذات صفات را نور می رسد  
 نباشد اگر چه نور و ظهور آنها همه ناشی از ان بود نه بینی که نور قمر و کواکب متفاوت از نور شمس است



۱۸ پیش نورش نور کمرو کو اکب آنچه ظهور و چه نور و چون محل انجمنی است قوتش او را ک  
 و احاسنات از صفت علم چه باید داشت زیرا که صفت علم نورانی است که بر وقوع آن  
 اشیا را پیش عقل مد رک چنان ظهور باشد که بر وقوع نور آفتاب شکل و انوار جام را ظهور  
 میسر آید مگر این هرست که درین وقوع انوار بر جام شلاد و ششکال آن جلسم مد باطنی آن  
 ضروری است و فی الواقع مصداق مفعول مطلق تنویر همین بیت باشد و آن جام مفعول  
 لیکن آنکه نظر سائب رو خود میداند که تولد این شکل مد باطن نور قوی متعصوب است که مفعول  
 به از قسم نور واقع بود چه اندرین صورت یا هر دو نویسم بیست یک شی متعلل خواهد گردید  
 یا ضحیف و را قوی محتمل و تلاشی خواهد شد مثال اول اگر مطلوب است دو چراغ و یک شمع از  
 بهم کرده بنگرند که هر دو نویسم بیست یک نور گردید مثال ثانی اگر مطلوب است نور آفتاب  
 نور کو اکب را که در نویسم باشد پیش نظر باید آورد و باید دید که چه سان نور کو اکب در نور  
 آفتاب محتمل و تلاشی شد و مثال اول و ثانی اگر فرق مطلوب است این است که نور و چراغ  
 بهم بیست نور شد و بگرد و نور کو اکب نور آفتاب بهم شد و شد و میشود و وجه این است که  
 نور چراغ نورانی است مستقل از یکدیگر مستغنی بود و نور کو اکب نور مستقل نیست بلکه همان نور  
 آفتاب است که وقت خفا و آفتاب محسوس میشود لیکن ظاهر است که در ذات و لوازم آن  
 همان نسبت است که در نور آفتاب نور کو اکب و قه بگذارد از آن نظر بدین قطع اینک  
 ذات از لوازم آن ضروری است و اگر همین خاطر مثال مطلوب باشد اینک چراغ و نور او  
 موجود است هر چند و اول مد نور چراغ که هاضق جرم آن است مابون از نور چراغ از آن  
 است مستطیل نماید و بدین سبب هم مکانی و ششکال یک مد باطن بکاری پیدا شود و یک چراغ  
 چراغ را در سبوح نهاده بر بالایش سرپوش اندازند پس بشاید و اندراج و اندراج شمعها را خیره  
 در شعله چراغ ضعیفیت شمعها را قوی بودن نور شمع بدین می نشیند و بدین می پیوندد که اگر نور  
 شمع از مد باطن شعله بزد نور شمع محتمل و تلاشی شود و اندر غیر صورت آن توقع را بچه سان از

با کسی مانند اینکه نور خارج را در باطن بزود چه ضرورت است بهر معنویت آن معنویت نور یا بخدا یا  
 معنویت علم وقوع نور و علم به هر نفس ضروری است نه دخول آن در آن جواب این هم اینست  
 که از وقوع بر آن اگر مدک میشود شکل معروض مدک میشود نه حقیقت آن آرداک حقیقت اگر  
 مستو هم است بدخول آن در آن متصور است نه بوقوع آن بر آن چون انیتد سلیم شد آرداک  
 ذوات عالم امکان هم از ضعف علم که ممکنات عطا فرموده اند ممکن نباشد تا بذوات عالم  
 و موجب چه رسد اندر تصویرت بجز اگر ذوات را در صفات تجلی و ظاهر نیز از صفات با  
 منظر و جلوه گاه و مرآة آن خوانند احتمالی دیگر نباشد و جواب این مختصا این است که آرداک نفس  
 ذات از ممکنات شد اما اگر ذوات صفات را اشتغال التباس ضروری است و بدین سبب  
 حدوث شکل در باطن صفات ذاتیه بر مقدار ذوات لازم بود و تا همین شکل مداک را رسانی  
 است چنانچه عرض کرده شد مگر در تصویرت انطباق باطن صفات بر ظاهر ذوات همچنان  
 که در قالب مقلوب بود و پدید است که از این انطباق شکل ذوات بجنسها در باطن صفات  
 شود غایت مافی باب شکلی که عارض ظاهر ذوات است و شکلی که عارض در باطن صفات  
 ملاصق یکدیگر باشند مگر از آنجا که در انطباق بعد یا اتصال اشراط نباید کرد و در انطباق هم گنجایش  
 آمل نبود و ما همین انطباق را تجلی گوئیم و از اینجا است که چنانکه وقت تجلی اشکال در آئینه محوق در  
 عوض رنگ آئینه بان اشکال ضروری است همچنان محوق رنگ صفات بان شکل منطبع  
 باشد چنانچه بدیهی است چون از این همه فرغت دست دادی و سخن دیگر باید گفت انطباق اشکال  
 چنانکه در مرآة بکیره باشد همچنان در مرآة صغیر شکل منطبع در هر دو صورت همان است و از اینجا  
 که در دلالت بر شکل ذوی صورت برابر یکدیگر اند اما بسبب تفاوت مقادیر مرآة و مقدار صورت  
 منطبع هم تفاوت پدید آید در آئینه مسمی بآرسی یا ساوکی آن شکل انسانی پس صغیر نماید و در  
 آئینه کمان کبیر نظیرین آن تجلی که در وسط وجود منبسط باشد از تجلیات ماصیه در صفات دیگر  
 که تحقق آنها جهان دلیل که بر تحقق تجلی در صادر اول دلالت دارد ضروری است تسلیم است عظم ذکر و

و از همه تجلیات همی و اقدس و چون عسلیات را بنی همین صفات فاعله اند که در مراتب ممکنات  
 ظهور دارند و وجود فاعل از دیگر صفات فاعله اعلی و اشرف است و چون همه صفات و حیل صفات  
 وجود اند چنانکه پیشتر بان اشاره کرده ام و اشترط وجود موضوع بهر ثبوت محمول عمدتاً بر  
 هست بهر آن و حقیقت افاضه جمله صفات تابع افاضه وجود بود و افاضه وجود تابع فاعله  
 دیگر صفات نبود نظر برین وجود خاتم الفاعلیات بود که بالاتر آن فاعلی دیگر نیست مگر چون  
 او تالی بهمین فاعله و اعطایا باشند آن تجلی را که افاضه وجود متعلق به است یعنی منتسب و اگر  
 رب خوانند بجا و درست بود و بالا رتبه ازین معنی در مرتبه ذات این وصف را بدون بچنان است  
 که در مرتبه ذات آفتاب یا جواهر همین قدر تجویز کنند که در مرتبه شعاع بود عرض مرتبه ذات  
 ازین وصف بهم عار دار و اینوقت ظرفیت که از لفظ این درین حدیث مفهوم بود موجه گردید  
 باقی و باره تجلیش و عدم تجلیش ظرفیت این عالم و ظرفیت آن عالم آنچه عرض کردنی بود  
 پیشتر عرض کرده شد حاجت مکرر نیست مگر شاید گوی که در مرتبه ذات بحت و صرفت اصلی  
 صورت کجا تا تجلیش مدبر و لازم فاعل ایمان آورده شود و توجیه این سخن باید کرد تا این  
 مضمون مجید و بازمین آید نظر برین سخن بعضی بیان یکیشم هر صفت را از صفات وجودیه  
 از علم قدرت و غیره و در مرتبه باشد یکی بالقوت دوم بالفعل مگر بعضی مواقع فعلیت این  
 که با تعلقات اینها به مقولات و مضاف الیه خود باشد محتاج شرائط خارجی هم باشد و پیش  
 مقدمات ارکان ضافیتی که وقت فعلیت باشد همه فراهم مقام خود وجود بهر آنکه با وجود ضرورت شرائط  
 تمامه چیه میقد شلا تنه زمین بافتاب و سیل موقوف بر افتاب نور خارج اند زمین است که افتاب  
 را است و بصیغه فاعل گویند زمین را مستور بصیغه مفعول نزد متوسط یعنی شعاع آفتاب که وقت نور  
 زمین دست پیدا مان افتاب زمین پرده دارد بمنزله اضافت باشد که بهر دو طرف ترخ دارد و در ختم  
 ازین قلم این است که این نور در مقام اضافت است یا اضافت درین مقام است نه اینکه همین  
 اضافت است و پدید است که تسلیم این بر ضرورتی است چنانکه همان مرتبه بالقوت است یا

مبدأ تنویر باشد و متوقف بالقوت ما همه دانند که بهر دو طرف ارتباط ضروری است و این ارتباط  
 طرفین خبر از عدم استقلال میدرک امین شان نسبت است نه شان ذوات مستغنیات با بجهت  
 اضافی درین مرتبه حلول دارد و اگر نور بصیغه فاعل همین نور است اضافت تنویر یا مین نور و  
 زمین باشد و آفتاب قیم نور بهر حال آفتاب اصل مضاف گویند یا علت مضاف اضافت  
 تنویر از آن ناگزیر است و همچنین بنور خارج حسیلج و ازین تلیث قاعده انصافیت طرفین  
 برهم نشود این سخن اینجا سطر ادسی بود اگر خواسته خداست و ضرورت اقتاد و بحکم دیگر تمام  
 کرده خواهد شد سخن که اینجا گفتنی است می باید گفت این مکان نشانی و اسم باشد عینی مقام  
 خود موجود باشد که سفا و آن تقابل و عدم حجاب است و گاهی مقام خود نباشد یعنی مقابل  
 یکدیگر نباشد مثلاً ضرورت کشیدن آفتاب بقا بل زمین یا حاجت بزود زمین بوجه آفتاب  
 و باین ترکیب سامان اضافت را فراهم کنند با بجهت بعد فرا می سامان فعلیه صفی غلیظه آن  
 است اکنون مقدر دیگر که عرض کرده آمده ام یا میدیم هر چند مراتب تنزل صفات که موضوع  
 علم و قدرت و غیره صفات اند در مرتبه ذات ثابت نتوان کرد اما اصول آنها همه بدان موطن  
 کمون است چنانچه اهل فهم را از تقریر و اشاره احقر گذشت خوبتر بدین شد باشد اشاره  
 و پیدا است که تنویر زمین با آفتاب بحقیقت تنزل در مرتبه نیست چه حاصلش صفت نور است که اشاره  
 بجهت و عدم قدری از نورانیت میکند و عدم نور و نور تنویر نباشد بلکه تنویر اصل منوط و متعلق  
 باصل نور است همین سان صفات باری خواسته خیال باید فرمود اندر صورت صفت  
 علم اگر کاشف حقائق باشد باعتبار اصل باشد تنزل و میسری است که اصل آن چند انکسور  
 مرتبه ذات باشد در مرتبه تنزل نتوان گفت اکنون در فعلیت علم ذات بالذات هازل گنج  
 کامل نماید چه همه سامان فعلیت موجود اند کاشف موجود و اگر شکست شود آن موجود باز بجهت  
 است نه غیبت تا ضرورت شرایط خارجی از توجه و تقابل فاعل و متعلق و توجه به غیر منضم  
 و رفع حجاب مطلق باشد همه سامان مقام خود میازات تا ذات فاعله و بعد نبود و باین حالت

و گران افتد با اینهمه آنوقت غیر انانی است نه نشانی پس همه هست و حیولت و حجاب چنان  
 دارد علامه برین حکم توجه که همانا ارادو غافلست بدلی که عرض کرده شد و ازل موجود  
 بنظر آنچه در خور توجه باشد حاضر غیر انانی است نه نشانی تا احتمال تعلق بدگران باشد  
 و بنظر صرف توجه با بنیاد عدم القیاسات با بنظر شود غرض اگر توجه را شرط علم گویند سالک  
 خلقت آن نیز همه فراهم اکنون حالت متطرده چه باشد اگر تا بل است فقط این است که هر  
 نهایت را حد ششین متغایرین می باید اگر تغایر حقیقی است فیهما ورنه تغایر اعتباری است  
 باید کرد مگر آنکه پیدا نموده اند تغایر اعتباری خود مسلم تحقق تغایر حقیقی است معنی تغایر  
 اعتباری را باید که سوائی متغایر بالا اعتبار دو امر دیگر متغایر بالذات باشند زیرا که تغایر اعتباری  
 نام تغایر اضافی باشد و حاصلش این باشد که این یک شخص مثلا باضافت فرشی فوقی است  
 و باضافت سقف تحت بود اعتبار دو وصف دارد و اینجا ظاهر است که سوار ذات با برکات  
 دیگری نیست نه یک نه دو مگر چون آن مقدمه را یاد آرند که اطلاق وجود علی الاطلاق است  
 و لاتناهی او در جهات تسلیم این لاتناهی در مرتبه ذات که فوقیتش با اعتبار نشاید نه  
 باعتبار عموم و خصوص معلوم شدن ضرورت و نه اقوا نشود تا غیر تناسبی و اندراج  
 آن در تناسبی لازم آید زیرا که وجود منبسط ناشی و صادر از ذات محبت است چنانکه گذشت  
 اند معیورت ذات با برکات با وجود وحدت و حرافه ذاتی مشکل بر غیر تناسبی جهات  
 غیر متناهی باشد یعنی از هر طرف که بینی ذات الی غیر نهایت میرود اندرین صوت اطراف  
 و جهات هم غیر تناسبی باشند و هم هر طرف و هر جهت غیر تناسبی بود ورنه ان لاتناهی و  
 اطلاق علی الاطلاق باطل شود اندرین صوت در هر جهت تخیل اثنینیت را محال است  
 آمد و وسط جهات را یک طرف و جانب دیگر را طرف دیگر قرار داد و غرض ان لاتناهی و صرف  
 ذاتی که عبارت از همین عدم تنبیین تنبیه است اثنینیت اعتبار پیدا شد مگر این لاتناهی در مرتبه بطول  
 ذات با آن وحدت حقیقی که ایا ان بران اصل بیان است میحو لاتناهی بسلسله اعداد و غیره

با اعتبار کسور باشد که مقلدان در سلسله اعداد و باشت یعنی اینجا نصف از ربع عظم است و اینجا  
 ماخذ ربع از ماخذ نصف عظم بود و الحمد چنانچه این لاتناهی مساوی وحدت ذاتی بعد و ما  
 ناشد لاتناهی مرتبه ذات باری معارض وحدت اصلی او نبود بلکه وحدت مذکور مصدر  
 کثرت مرتبه ظهور بوجهی کثرت مرتبه بطون باشد و علم مرتبه کثرت بدرجهی کثرت کثرت بطون  
 متحقق شود و زیاده ازین اگر خواسته خداست بقامی دیگر گفته خواهد شد اینجا انقدر زیاده  
 داشت که لاتناهی مذکور اگر هست از تقسیم است نه از قسم لاتناهی معروف اکنون سخنی دیگر  
 می باید شنید آنکه از هر طرف غیر تنهایی باشد وسط را باطراف خود نسبت مساوی باشد و  
 از جنس کمی بیشی تنهایی اطراف لازم آید و این تساوی نسبت باطراف شاید بران است  
 غیر مناسبی را تعبیر و تفسیر در عالم تنهایی بشکل دایره و کره باشد چه وسط او اعنی مرکز بحکم  
 اطراف خود نسبت واحد دارد اعنی از هر طرف بعد مساوی است و تخصیص بعد از آن است  
 سطح که حقیقت دایره یعنی سطح مدور است یا نیم و معروف آن یعنی خط مستقیم موجود و خارج  
 است از اقسام بعد پس جائیکه حقیقت مذکور یا نیم مذکور وجود خاص نباشد بلکه وجود عام و  
 مطلق باشد حتی که عموم و اطلاق را هم کنجایش نباشد اینجا این تخصیص بیکار باشد بلکه هیچگونه  
 نسبت تساوی باشد اکنون بشنوی حال ذلت بابرکات همین است تا آنکه عموم و اطلاق  
 نیز تا اینجا رسائی نیست زیرا که این دو مفهوم از اضافیات اند و مقابل آنها مفهوم دیگر اگر  
 موجود نباشد تحقق این مفهوم هم معلوم پیدا است که ذات و صده لاشریک که منشأ وجود  
 است در برابر خود متعالی چه دارد وجود که از دماشی است انهم ازین شرک برتر است نظر بر  
 اطراف را بوسط خود و وسط را باطراف بهمین نسبت واحد باشد و همچو مرکز محیط دایره و کره  
 ربع وسط ذات باطراف و توجه اطراف بر مرکز باشد خط محیط دایره و سطح محیط کره بهمین حیال  
 بر مرکز افتان است همه تن رو با منظر دارد و نظیرین اطراف را در ما نحن فیہ بجانب  
 همچنین اقبال و توجه باشد و نیز تلافی همه نسبت وسط ضرور باشد باین انداج و انداج

که نیکی بزرگتری تو بر توافقه و وسط از اطراف که تقریب محض و صرفت بحت و از نه میسر بود  
و صحتی جداگانه پیدا کند لیکن چنانکه پیشتر بوجه لایجابی بحیثیت ذاب الی غیره انسابیه  
توجه وسط با طرف بود بوجه نسبت در میان وسط و اطراف اطراف را توجه و حرکت بجانب  
داخل و وسط پیدا شد این حرکت توجه را بر مرکز رسیده اگر مبدل بسکون ندانند بکانه از  
گذر زنده بطرف مقابل برند و همچنین از آن طرف با نظرف آیند و حرکت متقابل کمی بر  
دیگری افتد و علاوه تحقق مرکز دایره یا کره دیگر در خیال پیدا می شود مثال ذرات و عدس آن  
نمودار شود آنچه از طرف بود بوجه حرکت منکسر شده انیطرف آمد و آنچه انیطرف بود انیطرف  
رفت و ظاهر است که عکس مثال همین را گویند و انطباع و انعکاس همین باشد و او همین  
از مصادیق هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن پیدا می آید چون این حرکت اولین حرکت است  
که بظهور آمد و در حرکت صدور باشد حاصل این حرکت را صادر اول بایگفت و چون این حرکت  
من ذاته الی ذاته فی ذاته باشد چنانچه ظاهر است چه وسط و طرف همه یک شئی واحد است  
اختلاف ما هست نیست لازم آید که درین حرکت هر چه برتحول آید همین وجود و تحقق باشد  
که وقت حرکت عروض افرادان مقوله ضرورت است که در آن مقوله حرکت بود و تحوّل فیه همین است  
بحت است که هستی بحت است چیزی بیش نیست لیکن هر چه بالعرض می نسبت بالذات ضعیف  
باشد اندک صورت این عارض دل وجود باشد مگر ضعیف از وجود ذات اینجا کیفیت عدم  
صادر اول که وجود بود بوضوح پیوست و هم تحقق گردید که محل مرکز دعایت تحقق و شعاع  
وجود باشد چه عوارض معلوم غیر متناهی تو بر توافقه اند و در باقی مواقع فقط اجتماع و تجمیع  
باشد مگر بهر طریقی وقت هم مرکز هم اطراف او چیزی از صرفت فردا آمد و با هم تقید و تجمیع  
گشت چه در تقید و تعیین همین اجتماع باشد و اطلاق و بساطت بر هم شود و این سبب است  
محافظت که بود تنزل فرمود و ندان شدت ظهور که موجب انحلال دیگر ظاهرات و استیزات غنی  
صفات و مانع حصول صورت بود با بخت ظاهر آمد و در نور نظاره و دیدار شد اکنون بایستد که مرکز

بمجوز دیگر در ادوات صفا که از مرکز گرفته محیط محیل و متوهم می توان شد بر صورت محیط باشد  
 زیرا که صغیرترین کره دوا کره که بر مرکز متوهم می توان شد است که ملاصق متصل مرکز باشد  
 و ظاهر است که اندرین صورت طرف ان صغیرترین دایره یا کره همین مرکز باشد و پس نظر برین  
 این دایره که بر بالای مرکز توهم می توان کرد بر شکل محیط باشد باین لحاظ اگر گوئیم که نقطه جاس  
 لایسب که بجزکت اطراف و زوات بسیط غیر متناسبی پیدا شد صورت ذات است علت نبود  
 چه این تجدید و استی متوهم صیرورت عینی انتقال من حال لی حال است و میدانی که صورت  
 از همین صیرورت مشتق است و اطلاق صورت جاسی که باشد باعتبار همین صیرورت آری بقدر  
 مسلم که این تجدید و صیرورت ذاتی است نه زمانی تقدم و تاخر ذاتی صحیح این اطلاق است نه  
 تقدم و تاخر زمانی غرض چون این صورت اولین صورت است و در ذات و این صورت توسط  
 حقیقت دیگر موجب تناسبیت این صورت را صورت الهی اگر گویند بجای است از اینجا منعی ظهور  
 آدم علی صورتی باید دریافت و از اینجا کیفیت تعلق علم خداوندی بمعلومات خود خواه واجبات  
 باشند یا ممکنات می توان رسید یعنی ممکنات را بر قالب صور ذات و صفات خود ساخته اند  
 و از اینجا است که ممکنی منظر کمالی است و دیگر منظر کمال دیگر یعنی چنانکه عکس آفتاب را نیز که  
 بر شکل آفتاب باشد بمجوز آفتاب بر قدر تحقق و ثبوت خود منظر نورانی باشد و از اینجا است  
 که اجسام متقابل بان نور شوند همین طور عکوس صور ذات و صفات منظر همان کمالات باشند  
 که در اصل است آری بوجه تفاوت ماده و ذی صورت در لوازم ماده و ذی صورت  
 تفاوت ضروری است ما بر غرض از ماده و اینجا فقط همین ذی صورت است هر چه باشد از خوا  
 جسمانی و درجه این ظهور کمالات و آن تفاوت لوازم ماده و اصل این است که اکثر دو قسم است  
 یکی تکثر انقاسی دوم تکثر انطباعی جاسی که این است ان نباشد و در وضعیکان است این  
 نبود شرح این عقده اگر مطلوب است می باید شنید که مراد از اکثر انقاسی این است که بعد کسر  
 پاره پاره کردن اطلاق همیاء بر اصل موضوع بود درست باشد مثلاً آب اگر قطره قطره گردانند



بجزیم اطلاق آب همان سان درست است که بود و غرضم از این تکرار این است که این  
 بشکند باز اطلاق هم اول تواند شد شکل مثلث و مربع و دایره و غیره یعنی این است  
 قطع نظر از سطح برونی و درونی اگر بشکند و پاره پاره کند اطلاق این چهار درست  
 بود چنانچه هر است اگر دایره یعنی خط مستقیم را که خالی از سطح باشد بشکند باقی  
 قوس گویند و دایره و همچنین خطوط مثلث یا اربعه سلاقیه را که شکل مثلث و مربع است  
 اگر بشکند مثلث مانده مربع بلکه زاویه یا خط باقی ماند و غرضم از تکرار انطباعی این است  
 که یک شکل واحد در مواقع متعدده و مرایا مختلفه و منظر متنوعه ظهور کند مثلاً دایره مربع  
 در آینه منطبق می توان شد و در سطوح متعدده یک شکل را نقش توان بست شکل کلمه  
 که بر رویه منتقل است بر جا همون است که بر چهره طلا عارض است مگر چنانکه در شکل  
 این تکرار آن نیست همچنین در موارد تکرار انقباضی تکرار انقباضی نباشد فقط تکرار است  
 بود یعنی ماده واحد را در مواضع متعدده و یک وقت توان برد چنانچه بر پی است آری  
 اجزاء ماده هم همان شکل دارند که شکل او باشد از اینجا است که بعد تقسیم هم اطلاق هم  
 درست باشد یعنی صورت تقسیم بوجه قبول تکرار انقباضی بر اجزاء و اقسام هم عارض شود  
 باصل ماده را کلی طبعی نام می نهم و صورت آنرا کلی جنسی و وجه تسمیه خود طبعی است چه  
 کلیت که عارض تکرار باشد و کلی طبعی باطبع باشد و کلی جنسی بالعرض از تعدد مرایا و  
 منظر تعدد بالعرض باو لاحق... و عارض شود و نه فی حد ذاته همان واحد است که بود  
 از اینجا است که تصویر در دولالت بر صورت صاحب صورت کوتاهی نمیکند اگر تعدد و ذوات  
 صورت بودی و تصویر و صورت صاحب تصویر تا باین محض بودی و تقابل بحت و با این  
 انطباق که در دولالت بران است یک بحث مفقودی شد باجمله اینجا تکرار ذوات کلی باشد  
 در مرایا و منظر باشد این کوتاهی و کلافی در صغر و کبر در مرایا و غایب بودن و غایب بودن  
 در منظر مرایا با وجود تعدد و تا باین بوجه وحدت صورت شجاعتش یکدیگر باشند و در کلی طبعی

قابلیت کمتر خود در ذات او بود اندرین صورت ماده کلی طبیعی باشد و صورت کلی صفتی از  
 قابل انطباق نیست که لوازم آن همراه روند این قابل انطباق است لوازم آن با ضرورت  
 در همراه باشند چون ازین اشاره معلوم شد که صورت قابل انقسام نیست از صغر و کبر و کمال  
 و کوتاهی بلکه از سبزی و سرخی و غیره الوان هم منزله باشد این همه از عوارض ماده باشند  
 که در بادی انظر از اوصاف و لوازم صورت معلوم شوند پس عظمت واجب حقایق ممکن  
 و کبر باری واجب و صغر ممکن مانع نزول نبود و نه تخلف لوازم و موجب ظهور لوازم امکان  
 دلیل عدم انطباق و اتحاد صورتین بود اندک صورت صوت آدم علیه السلام همان صورت  
 الله بود و لوازم نفس صورت هم همان آری لوازم و موجب از قدم و غنا و ذاتیت غیره  
 متخلف کردند و لوازم امکان از حدوث و زمان و مکان همه عارض شوند اکنون باز پس  
 میرسیم و عرض میکنیم این تعین که در تحقق این صورت بکار آمد اولین تعین است پس اگر  
 باعتبار انتقال منجالی حال گیرند صورت باشد چنانکه عرض کرده ام و اگر باعتبار سبزی  
 ما دقین منی دخل صورت و خارج آن گیرند همین تعین موجب حصول علم بود چه مرا علم  
 و انخشاف همین تیز نیجه از دیگری و افعال آن از آن است که به حصول صورت و رفوت  
 و راکد معنی ماده مدکه کاشفه منوره باشد و پدید است کزات با برکات درین کمال چه قدر  
 کمال دارد نظر برین این تعین را اگر تعین علمی و تعین اول گویند بجا است و اینجا که حسب  
 ظهور این تعین و تقید قبالی ذات بر ذات آمده اگر همین تعین را تعین جی گویند بجا  
 است چه در حسب عشق همین اقبال و توجه ذی و راک بر دیگران باشد و بتقدم حسب صوت علم  
 اگر اقرار کنیم بعد از عقل نباشد زیرا که پس از تحلیل حیوة و تنفیر حقیقت او زیاده ازین اقتضای  
 و خواست که مناد حسب عشق و اقبال و توجه ذی و راک بر دیگران باشد چیزی نمی آید  
 لیکن اینهم ظاهر است که این اقتضا قبل ظهور تعین علمی موجب ظهور تعینی دیگر و تحقق صورت  
 دیگر نگردد و ما نیزیم که تعین جی یا تعین صوتی ازین تعین مقدم است بلکه بخاطر تعین علمی

حیوة و حسب ما خوف است چنانچه اضافت توجه و اقبال بجانب ذمی او را که خود بشیر است  
 اندرین صورت اشاره صفت علم فقط بجانب حیثیت کشف باشد که بوجه ظهور صورت مذکور  
 اقرار فعلیت آن ضروری است و سقط اشاره حیوة و حسب کیفیت حاصل از انضمام کشف  
 مذکور است که باید آری و حیوة و حسب فرق باریک است که اشاره بان ضروری نیست  
 این انیکه گاهی وصف اضافی را متصل یکی از طرفین گیرند و از طرف دیگر منقطع شود و از آن  
 صورت این وصف از اوصاف لازمه همین طرف باشد و گاهی یکی متصل گیرند و دیگری  
 انفصال و اتصال طرف ثانی بسبب ملحوظ نباشد از وقت این وصف از اوصاف متعدیه  
 این طرف بود و مثلاً سنویت بصیغه فاعل و مفعول از اوصاف لازمه موصوف خود باشد چنانچه  
 نور از یک جانب بجانب دیگر منتقل شود چنانکه نور از فاعل مفعول رود و سنویت بصیغه  
 فاعل مفعول و سنویت بصیغه مفعول بفاعل سرایت کند چون انقدر معلوم شد معلوم باید  
 کرد که وقت اراده حیوة قطع تعلق کشف و اقتضا معلوم بطرف ثانی ملحوظ اند و وقت  
 اراده حسب قطع مذکور ملحوظ ما خوف نبود بدین سبب حیوة لازم ماند و حسب اقتضا استعدادی  
 گردید با بطلان حیوة را نظر تجلین علمی است و هر که تا آخر حیوة از علم رفته نظر برین امر انداخته باشد  
 که حیوة امری است ترکیبی از علم و اراده چنانچه تحلیل باین اجزاء باشد و مرکب بسبب  
 متأخر باشد مگر هر کس را اصطلاحی داده اند بانی این شبهه را تا آخر علم از حیوة و از یکجا تا آخر  
 و از آن متداولان سنی بر آن باشد که از علم معنی مصدری مراد گیرند یا مرتبه فعلیت آن که  
 پس از تعلق معلوم پیدا آید اکنون دیگر باید شنید که چون حیوة حاصل ترکیب علم و اقتضا گردد  
 و اقتضا مذکور همان اقبال و توجه بر انداختن فیه گنجایش و اعتبار بهم رسیدگی اند حیثیت  
 کشف و علم را اصل قرار گیرند حیثیت اقبال را از اوصاف و اتباع آن دوم عکس این اول را  
 بشیر تعلق نسبت مذکور اگر حیوة گوئیم اقرب الی الحقیقت باشد ثانی را اگر اراده خوانیم و تعلق  
 مذکور ملحوظ نبود نسبت چنانچه بدیهی است با بطلان سقط اشاره اراده ان منح و بعد حرکت

اگر مایه حصول علمیت باشد پس همین طور احاطه آن صورت که اگر بقدرت تفسیر کنیم درست باشد پس  
از احاطه همان کنه قدرت باشد باقی اراده و علم که حد بین حین و سطح متوسط باشد ششیت بود  
پیدا است که این تا اراده و حیرة فرق زمین و آسمان است... زیرا که در اراده قیود مذکور  
اصل برود و حیرة علم مذکور اصل باشد چنانکه مذکور شد و اینجا این را اصل گویند آنرا  
بلکه باقی را مصادات ششیت گیرند و چون اراده و ششیت و قدرت را بهم کرده بر علم انگنند کلام  
اصل شود و از بهم زاراده و قدرت را بهم کرده بر صا و اول ملازمه کمون نمایان شود و  
صفات غیر متناهی به وجود آیند العرضان ضم و انضمام یکی به دیگری چاره نیست غایت فی الجمله  
این ترتیب که همان صفت را اصل موصوف قرار دهند و فلان را تابع و وصف و فلان  
را به فلان نگنند و فلان به فلان صحیح نباشد بلکه ترقی دیگر بود لیکن پیدا است که غلطی این ترتیب  
که باید و می شود قیود میشود قیود و اصل مطلوب نیست این همه صفات از آن یک توحید  
و غیر متناهی به و احاطه ذات جامع الکمال حاصل آید زیرا که چنانکه معلوم را صورتی  
بدست آمد علم یعنی ما بعلم و ما با کشف و الا کشف را نیز همین صورت باشد و این بدان  
که از قیود نورانی شکل بر الوان و شکل صورت معلوم عینی الوان و شکل در باطن نور  
منتشع شود فقط اگر فرق باشد همان باشد که در ظاهر مقلوب باطن قالب  
این باطن و قیود ظهور و باطنی است صورت نیست بلکه از معروض و مست پس چنانکه معلوم  
در مست باشد چنانکه در همان آیین مرکزی است و درم الکبر عینی آنکه بجانب لائحه  
پسین ظهور علم یعنی پیدا کشف را باید دانست بلکه علم را عین معلوم را عین علم باید  
باز این صورت انضمام قیود دیگر که بوجه ظهور صفات باقیه ضرورت است بنگ صو غیر متناهی  
خواهد نمود چه از تناسلی تا کسب غیر متناهی پیدا توان شد شکار باب هندسه را معلوم است  
که اصل همه اشکال هندسی مثلث خود اوست باز با انضمام مثلث به مثلث هر چه مستطیل و غیر  
و عین غیر و پیدا شد و با انضمام مثلث و دایره و محسوس هندسه و این حکایت

ظهور نوبت با تئاسی کشید چنانچه ظاهر است پس این همه صور متعاقب ظهور غیر متناهی که نوعی  
 از این مصادیق است اشاره خواهیم کرد و انشاء الله تعالی تصورات مختلفه را بر می غرایم باید دانست  
 و نسبت و تقه فیلدین این تصورات را که تحقق آن باجمالی است چه بعد تحقق شمس تحقق نسبی  
 از نسب اربعه مشهوره و هم غیر آن ضروری است چنانچه بدیهی است تصدیقات جناب کی  
 خواسته باید فهمید اندر صورت این لاتئاسی با وجود وحدت همچو لاتئاسی یکسو و واحد باشد  
 که اشاره بان با تطابق با مراتب سلسله اعداد مجذبت چون نوبت با پنج رسیدن است  
 که بعضی که مناسبت نام است اشاره کرد و پیشتر هم آن این است همچو ذات مجرد و صفات  
 نیز همان متوجم و متحد و تحوّل من طرف الی طرف و انقباض و بیاید و بان انقباض طریقی  
 اقباض طریقی و انقباض سیم طرف در طرف ثانی لازم آید و صادرات غیر متناهی حسب  
 صفات ظهور کنند و تجلیات بی پایان در اواسط صادرات بطر تحلی عظمه که نمایان شوند  
 بیان همانند اول معنی وجود منبسط سرمایه وجود ممکنات بود و صادرات دیگر سرمایه صفات  
 ممکنات باشند و در هر نوبت بوجه آنکه از انقباض همان انبساط را بدین تحوّل و متوجم  
 همچو آب عرض که از جایی خود نهد و مصداق آن کما کان و هم مصداق موالا اول و الاخر  
 موالا هر موالا باطن باشد و از اینجا که این اعتبارات غیر محدود و امکان غیر متناهی شد  
 و یک ذات باریکات اند چه از توج و تحوّل که مذکورند اده اند که ذات را در همین ذات است  
 حاصل است چنانچه عرض کرده شد اگر ذات را نسبت همه این اشکال اعتبارات و نسب  
 نهائات محیط گوئیم عین حق و صواب باشد و چون این اشکال عین حقایق ممکنه اند چنانکه  
 دانستی و انشاء الله زیاده تر خواهد بود اگر ذات گرامی را محیط نسبت همه کائنات  
 گوئیم درست بود لیکن از اینجا که در تعیین صفات با هم فرق تقدم و تاخر ذاتی است بر که از  
 کائنات بر صورت صفت اقدم بود و علم مقدم بود اما در وجود خارج معنی وقت انکسار در  
 انبساط و انقباض انکسار منتهی از اینجا که در مشاهده حال عکس صورت شخص قایم بر عباد

بود است و نظر برین و بختن الاخرون السابقون مطلع نظر از را خود نیوی و تقدم اخروسی  
 تقدم علم علمی و با خود خارجی هم که خود سبقت را رست می تواند کرد و باقی ماند انیکه اندین صورت  
 صفات را تحقق و ثبوت اعتباری باشد نگزیدل نمی نشیند که صفات اعتباری است باشند و  
 باین سبب خارج موجود نموند و وجود آنها فقط وجود ذهنی بود و جالبش این است که اعتبار  
 را بقدر معتبر اعتبار باشد و موافق منشأ انتزاع تحقق بود چون عوام از اعتباری صفات  
 اعتبار خولیش و از انتزاعیت آنها انتزاعیت این موطن بگیرند این و هم بیان می آید  
 و از راه می باید چون هنوز اذعان شب بطور وضوح نشده باشد یک یک مثال بر آنها بیاوریم  
 اعتبار و تشکیک انتزاع پیش بگیریم اگر شخصی بغایت ذلیل و کمینه در پادشاهی و کلاه سلطنت  
 را بخواب بید و بگوید که از غلام و خلام تا فوراً اعلی مقام پیش پادشاه مقامات خود با نداری  
 و نیازی که باید استاده داشته اند و حسب مقتضای حال با کار و بکار اند و همچنین از رعایا  
 سلطانی تا طایران و از چوپان و چراسی کنش مثل تا نوایان و حکام اضلاع متفرق و در کار  
 مشغول محل این خواب بیان باشد که هر یک منصب پیش و دیگران ملحوظ دارد پادشاه  
 منصب پیش و حاضران و بار را ملحوظ داشته کار میفرماید و ایشان منصب پیش و پادشاه  
 را رعایت کرده با تمثال مرمی پروازند و همچنین دیگر قیاس کن پس این اعتبار ایشان همین  
 که چه قدر از اعتبار و لحاظ بیدنده خواب فرود ترست چه اینهمه تماشا خواب خیالی از خیالات  
 اوست و انتزاعی از انتزاعات او. و این کس اگر چه ذلیل تر از همه بنا بر ذکا رست  
 مگر با این همه پادشاه خواب هم پیش قوت وجودش اعتبار را نشاید نظر برین اعتبار آن  
 پادشاه و دیگران بجه مرتبه از اعتبارش فرود افتاده باشد همچنین اگر همین تماشا کسی از  
 فرض کنیم در خواب بیند از آن هم و تحقق و وجود ضعیف تر باید فحید و لم جز این  
 تفاوت اعتبار و انتزاع باعتبار تنوع اعنی انتزاع کننده بود مگر همین را مثال تفاوت  
 انتزاعیات تفاوت مناسبتی انتزاع باید فهمید چه مناسبتی انتزاع این خواب را انتزاع

میننده خواب است مگر با اینهمه مثال تفاوت انشراح تفاوت مناسی انشراح جدایم باید شنید  
 جسم نشا انشراح سطح وسط نشا انشراح خط وسط نشا انشراح نقطه نقطه نشا انشراح  
 مختلفه و اذنیل مختلفه نشا انشراح حسن قبح و حسن قبح لکن نشا انشراح شدت و  
 ضعف و ذیاتی و کمی از حسن قبح و دیگر اوضاع باشد و علم چرا و ظاهر است که بر نشا انشراح  
 لاحق از نشا انشراح سابق ضعف است و بین سبب انشراحات علی الترتیب شدت و ضعف  
 اند نظر برین اگر گوئیم که وجود و تحقق صفات باری جل مجده از وجود و تحقق این نومی  
 شدید است که نشا انشراح اول نشا انشراحات آن و مناسی نشا اول و ثانی از نشا انشراحات  
 انبیا است نشا انشراح صفات هم ذات او تعالی و تقدس است و نشا انشراح و اعتبار کننده هم  
 همان را را همچو تصور خواب پس میگردان تصوران میسر نیست نه آنکه ما خود نشا انشراح  
 لکن بستیم بلکه صفات خداوندی نشا انشراح ما است وجود او بهر وجود و صفات او به  
 بهر صفات ما چون تفصیل این جمال خود هنگام عرض تحقیق است مختصر آن را نیز عرض کردیم  
 لازم آمد آن این است که امکان خاص بر ذی است مابین وجود استماع زیرا که چون  
 وجود مسمی دیگر نیست چه از وجود و عدم تفسیه مفصله حقیقه صورت انعقاد یا بدینا نچه ظاهر است  
 وید است که وجود را وجودیم کس نمیداند که الوجود وجود و وجود تفسیه ضروری باشد حمل و حمل  
 اول است در موضوع و محمول گنایش دخول خدا و وسط نیست تا مگر حمل موجب است به شود و چنانچه  
 الوجود عدم یا معدوم گفتن قول جمیع انقضین اقباع انقضین و اقرار بر عرض یکسانند  
 خدا خدایند میطور در عدم عدم یا معدوم و در عدم وجود یا موجود خیال باید فرمود و همچنین  
 بوجود لیس عدم اولیس معدوم بالضرره الذاتی یا عدم لیس بوجود یا موجود بالضرره  
 و در علم نظر برین مکان حاصل نمیشود و عدم و ممکن حد عامل مابین موجود و معدوم  
 بین سبب از هر دو طرف یعنی بخود کشیده باشد چنانچه مرکب بودن مکتبه خاصه و تفسیه  
 و سبب اسباب شده همی است و نیز نجاست که من وجه موجودین چه معدوم بود و نشا

اگر بجای است بر نوزمین و سایه کشش و بود یکبار نظر گذار آن خط فاصل که در نور و ظلمت  
 حائل است بهر دو طرف زده و اید اگر بجانب نور گیری نور است و اگر بجانب سایه می  
 بود اکنون قدری سخن دراز میکنم و بگویم که در هر دایره و مثلث و مربع و غیره همین  
 است چه خطوط اشکال هم داخل رود و از هم بخارج خط مستدیر دایره چنانکه بسط و دخل  
 قائم است همچنان بسط خارج و ازین سبب گفت که این خط بسط و دخل و عدم آن  
 ارتباط دارد و حد فاصل در میان وجود آن و عدم آن است و همچنین بسط خارج و عدم آن  
 زیرا که وجود سطح و دخل تا همین خط مستدیر است نه خارج آن و چون در خارج و دخل این  
 عدم متقابل آن لازم آمد اگر وجود مطلق سطح در هر دو جا بود حقیقت نظر برین حدود و  
 اشکال که بر صادراقل و دیگر صادرات مفروض باشند با این وجود دخل عدم آن حائل  
 باشند و همین است حقایق ممکنات ذوات آنها اشکال صادرا دل است و صفات آنها  
 اشکال دیگر صادرات و وجه همان است که ممکن وجود محض است و نه واجب و می دانیم  
 خالص است و نه ممکن گردیدی بلکه برزخی است بین مین اگر موصوف یعنی ذات است  
 اشکالی از اشکال موصوف آن موطن یعنی صادرا دل بود و اگر صفت است اشکالی از اشکال  
 دیگر صادرات که صفات او باشند و پس آنان و بران عاض شوند با جمله انتقاش صورت  
 بر ذات و در ذات علی الترتیب بود و انتقاش صور ممکنات بر صفات یعنی جمله صادرات  
 اولی شدند یا دیگر و با اینهمه صور صفات و صور ممکنات چنان با هم مطابق یکدیگر باشند که نقش  
 مکانی بر سطح دیواری از آن مکان نقش کنند چون از نیمه فارغ شدیم از کیفیت حدوث از  
 اشکال و موطن مکان یعنی صادرات که کیفیت موطن بودن آن بهر ممکنات همیدم و غیر  
 کرده شد و وجه قدم آن در آن موطن یعنی در صفت اعلم و صفات دیگر نیز قدری عرض  
 باید کرد می باید شنید اگر اشکال چند گردد چاک کوزه گر چنانچه چاک را بگردانند یکبار  
 آینه نقش کنند با اینهمه گردش اشکال چنانچه نسبت چاک بیک حال قائم و دائم باشند



بعد از آنکه عکس که بنا بر حرکت کنان از محیط آمد بطرف ثانی رود پس ز سامتی بچشم  
 سابق عدسی دیگر واقع شود و انقضای آن چنانی خود است و چاک متحرک اوضاع آن  
 شکل هر دم نسبت آنکه متبدل مانند از همین تبدل علم سابق و لاحق و حدوث زانی  
 و تجدید و ذوات آنها چه می آید اما اعتبار چاک یک موضع و یک حال اند همچنین اگر چاک ساکن  
 و آنکه گرداگرد متحرک شود یا هر دو متحرک باشند مگر در جهت مخالف یکدیگر تا هم همین حدوث  
 حتم است و میتوان گفت که بهر انتقاش صورت آنکه زمانه ایست بهر صورت زمانه جدا  
 و همچنین می توان گفت که بهر زمانه صورتی و نفسی جداست مگر همین طووفات را با همه  
 نقوش برونی و دورونی که از یک توج بظهور آمدند همچو چاک گردان باید فهمید و اینها را اول  
 را که بوجه انتزاعیت بمقابل او حکم سلطه و پیش جسم دارد و چنانچه باید دید و باز باینوجه که  
 علاوه بر فرق منشآت و انتزاعیت و ظهور و بطون و لوازم آنها صامده اول مثال جمله  
 ذوات است توج مذکور نیز بهر اوثاب باید فرمود مگر متحرک و تجدید و هر چیز پس از تحقق  
 وجود آن باشد و اینجا وجود و تحقق خود از آثار تجدید و توج ذاتی است چنانچه گذشته نظر  
 توج صادر اول و متحرک آن بکس توج اول معنی توج ذاتی بود و بوجه آنکه حجابی میان  
 نیست انطباع صور ثابت فی الذات بتدریج و تجدید لازم آید و آثار تجدید و امثال ضرورت  
 چه در حرکت تجدید و امثال ذاتی است معنی افراد متماثل حرکت توسط علی سبیل ابدیت آیند  
 و بدین سبب میران جدا گانه فردی از افراد مقوله که حرکت در و باشد به متحرک عارض شود  
 مگر بوجه تشابه افراد اتصال حرکت قطعی از دست نزد پس نظر برین که متحرک عکس نقوش  
 با همی باشند و صادر اول متحرک فی معنی مقوله حرکت آن عکس ابوجه حرکت هر دم وجودی  
 جدا مدخل شود و باز منسلوب و تا آنکه آن تقابل که سرمایه انعکاس شد و بود از میان برخیزد  
 و ظاهر است که مفهوم تجدید و امثال برین وجود و عدم خود و بحد و منطبق است و از اینجه  
 تعلقات که عکس را با صادر اول باشد زمانه بوجود آید و غرض از آن نام توج ذاتی خداوند

کریم است بجانب سلسله و در قوع چنانکه در جانب صدور همین را اراده ازلی بایست گفت چنانچه  
 پیشتر هم بان اشاره کرده ایم و از اینجا یکی از معانی کمال اجل کتاب معلوم شده باشد هم فهمیده  
 باشد که قصد مقدار بودن زمانه لایم حرکت صحیح است مگر خطا اینجا است که چون حرکتی مستمر  
 بنظر نیاید بدوام حرکت فلک الافلاک قائل شدند و العاقل تکفیه الا اشاره باینکه تجدد  
 امثال وقت اتفاق عاوس موجودات آن عالم بعد از اول ضروری است آری در مرتبه  
 صلاحتی آنکه عکس آن در اینجا افتاده و دوام و ثبوت است از اینجا وجه اطلاق و صحت ثبوت  
 با اعیان ثابته دریافته باشی الغرض آنچوسه ریچاک کوزه گر که صور در حرکت و سکون ظاهر  
 چاک باشند اینجا نیز آن صور در حرکت و سکون تابع ذات باشند و حرکتش هم در خود باشد  
 نه در غیر بلکه همچو حرکت وضعی حرکت و تجدد قدیمش موجب تغیر در ذات نبود آری اعتبارات  
 گوناگون بظهور آیند چنانچه نوعی از آن اشاره کردم و نوعی اکنون اشاره میکنم آن اینکه  
 بتجدد مذکور چون تقاطع جهات مشارالیه بر مرکز افتاد و از ایا و غیر متناهی بر مرکز پیدا شدند  
 و تقابل تناظر در هر دو زاویه مختلف البتة پیدا آمد و صفات متقابله از اعزاز و اذلال و  
 احیاء و امات و نفع و ضرر و قبض و بسط و اسما و تناظره و متقابله از مغرودن و محیی و ممیت  
 و نافع و ضار و قابض و باسط و تجلیات متنوعه ازید و رطل و نامعلی متحقق شدند و از اینجا  
 که در امور متقابله بحیثیت تقابل یکدیگر را ترجیح بر دیگر نبود اینجا فرق همین و بسیار پیدا نشود  
 بلکه همچو اطراف و آفاق بعد مجرور از تفریق منزه باشند یعنی فی حد ذاته اطراف جبراً قطع  
 نظر از امر دیگر همین و بسیار نتوان گفت و نه این صفت متبدل نیست آری چنانکه با صفت  
 همین بسیار اطراف عالم را همین و بسیار میتوان گفت اینجا نیز پس از اعتبار این اصناف  
 این فرق پیدا آید باینکه صفات و اسما و تناظره و تجلیات متعده بوجه تقاطع نسب  
 تحلیلی مذکور بظهور آیند و نیز نگیهها از برنگی پردیال بکشانند باقی ماند آنیکه صفت چیست  
 و اسم کدام است و تحلیلی چه نظر برین معروض است که فرق اسما و صفات خود واضح است مگر

که هر صفت را من حیث هو گیرند و گاهی با اعتبار قیام آن بذات ملحوظ دارند و اول صفت  
 هست و ثانی اسم مگر منی و در محل و غیره اعضاء شاید منزه از بعضی مظاهر این نیامده باشد و نظر  
 برین گذاشت میکنیم این اعضاء اجزا و متعین معلوم جسم باشند که نسبت روح با آن تفاوت  
 که دریافتی ظاهر است در روح نسبت آن باطن مگر این تطابق و فرق ظهور و بطون خود  
 آن است که قوای روحانی بقایه اعضاء جسمانی چنان باشند که قوتی جداگانه از خصوص  
 جداگانه ظهور کند و مباحث خود رسیده علاقه و تفرع بران پیدا کنند پس برین قیاس پس  
 خمس کردیم ذات جامع صفات عامه و متقابل و صادر اول را با وجود فرق ظهور  
 و بطون و تا مثل معلوم مقابل یکدیگر یافتیم پس ازین صادر اول که جامع جمیع شیون  
 باطنه آمده است هر تجلی بینی هر طرفیکه مقابل صفاتی از صفات باطنه متناظره متقابل قیام  
 است منظر آن صفت باشد و سخته با سیمیکه در جسم مقابل روح بهر خصوصیکه منظر آن صفت  
 تجویز کرده باشند و از اینجا که ذات نسبت صادر اول متناظر است و آن مقابل  
 آن امر کلی است انشراح و باز وجود صادر اول ذاتی است و در ممکنات عرضی اگر عابد  
 فاشایه را که سائر مرتبه ذات است که باطن است بحسب الوجوه و بیرون عال مستور با نام تعبیر کنیم  
 و اعتبار ذاتیه وجود تجلی صادر اول را که در مرتبه ظهور افتاده و این اعتبار سائر چه بود  
 زیرا که او است بر و از تعبیر کنیم با خود باشد و الله اعلم زیرا که اینجا که از ستر عورت باشد  
 که بهر چه قابل ستر است و کاردار پوشیدن اعضائی است که گاهی پوشیده و گاهی  
 بکشانند و باز اگر اول را عظمت نام کنیم و ثانی را کبر یا رسی گردانیم این همه در اعتبار  
 نیست و الله اعلم زیرا که کبر بقا به صغیر آید و عظیم بقا به صغیر و اول نظر بر مراتب باشد و در  
 ثانی محاط اجزاء و مقدار و ظاهر است که اول بطون راه درسم دارد و ثانی بطور انجی  
 نه طرف حدیث شریف عظمت اناری و الکبر یا در دایره هدایت دیگر که در آن فرموده اند  
 همین انعم و بین ان نظر و الی بهم الاراد الکبر یا علی وجه اطمینان خود باید کرد و در علم

بحقیقت بحال چون از جمله فراغت یا ضم یا از طرف اول رخ میگویم چنانکه بر سطح دیواری  
 از دیواری می بمان تصویر مکان می توان کشید و انقل ابعاد مثلثه و ذلک ماده و شکل  
 کمون در سخن که بتلاقی سطوح اجسام مختلف از خشت و چون پیدا شوند توان کرد و گوشتی  
 ازین مثل بحال کمون قابل انطباق و انتقاس باشد و بعضی مثل وزن و ماده و طبیعت  
 انطباق و انتقاس ندارد همچنین در صا و اول که در انتزاعیه بذات پاک همان نسبت دارد  
 که سطح دیواری مکان جمله کمونات مرتبه ذات و اعتبارات مسنوده انموطن را نتوان اند  
 پس هر چه منتقش آنرا ممکن وجود خارجی باید فهمید و هر چه منتقش نشد اما منتقش توان شد  
 آنرا معدوم و ممکن باید دانست و آنچه باین موطن نزول نتوان کرد آنرا امتنع باید خواند  
 و فرق وجود علمی و وجود خارجی درکی و مبثی باید فهمید یعنی هر چه در موطن علی از صلا  
 اول جا دارد و چه کسب ذاتی آن موطن شکست باشد خواه با اعتبار موطن صا و اول  
 امکان تحقق داشته باشد یا نداشته باشد و ازینجا معلوم شد که منتخبات نیز در موطن سابق وجود  
 دارند مگر قبل موطن وجود خارجی حسی صا و اول اطلاق وجود شایع نیست اینهمه  
 بطوریل اگر چه بظاهر لا طائل می نماید مگر بوجه انطباق اینهمه تعریضات بر سمات دین و اقوال  
 اکابر دین یقین حقیقت اصل مبدء متکلم میشود پس باید دید که دعوی اولین ادواتی که  
 اینهمه تعریضات از مقتضیات صدق آن است قطع نظر از آنکه وجدان سلیم بالبداهت آنرا  
 تسلیم کرده و نه ازین چه کم که بدلیل واضح و بوضوح پوست با تدالانی که ازین انطباق  
 بدست آمد دیگر متکلم شد و بسیاری از نقاش بدست آمد و درین کشاکشی و هم تها که  
 دیگر تشابهات نیز مندرج شد و حتی آن حدیث تشابه که تسوید این صا و نقاشی شرس  
 اتفاق افتاده نیز بطوری واضح شد که القاسل مکان و وجود با متناع و احتمال بیان  
 بر خاست لهذا مناسب است که بتطبیق قول برزگان نیز چند سطر و دیگر عرض داریم  
 می باید شنید که حضرات صوفیه کرام رحمه الله علیه صلیهم با ستوار همان تجلی بر جوی عظیم

اشیاء غیر موده اند که در وسطها و اقل بجز آفتاب که در وسط کره متعارفها و خارجها این علم بود  
 باشد و غایت ششسان است آمد نصیرت بشا و اولی الامرین بنویسند و صدق همین  
 می باید که همین تجلی باشد لیکن ناظران را حیرت رود و باشد تجویز و تصحیح آن بجه طوری باید کرد  
 نظریین معروض است که بسیاری از وجود و توابع آن در واجب و ممکن مشترک است و با آن  
 اشتراک تنزیه واجب از لوث و نقائص مکان حوان ممکن از تقدیر و وجوب همان است  
 که بود نقطه اشتراک استوار و واجب ممکن چرا حیران باید شد با اینهمه میگویم در ممکنات با هم  
 در استوار تساوی نیست تساوی عددی چیزی دیگر است و تساوی مساحت چیزی دیگر  
 تساوی مکانی چیزی دیگر است و تساوی زمانی چیزی دیگر تساوی کمی چیزی دیگر است و تساوی  
 چیزی دیگر است اصل نوع تساوی واقع فیما بین متحد الانواع و اگر تساوی واقع فیما بین  
 انواع را بنظر اندازیم نوع تساوی در برابر میگذرد و از کمی زیادتی و از کمیت کمیت  
 مثلا حرکت را بازمانده و هم با مکان ابطه انطباق است و پیدا است که همین انطباق نیست  
 دیگری مساوات باشد و چون نباشد زمان را مقدار حرکت قرار دادند و شد بر همین مبنی که تساوی  
 هم انطباق دو مقدار بر دو مقدار دیگر باشد انطباق مقدار بر دو مقدار و بی بیش نیست  
 زیرا که خود تساوی دو مقدار معنی برابری و مقدار روشنی و انطباق آن بر بردوشی است  
 اند و نصیرت اول تساوی در مقدار دو مقدار برابری و با هم حکم آن تساوی مساوی و  
 باشد بوسیله آن دو مقدار برابری نیست که مقدار هر یک جدا است و باز بوجهی انطباق  
 است آمد چه و صورت تباین مقدار انطباق حکم بغیر شده و مشترک دارد و وجه وحدت و عدم تفاوت  
 با وجود تفاوت مکانی است که در کمتر انطباقی چنانکه مذکور شد وحدت ظاهر به آن باشد که بود  
 البته تفاوت در محل الامرین در انوحد ذاتی را که قابل زوال انحصال نیست چنان در خوش  
 گیر که در هر دو را و قتی که در سبوح نهاده بالایش سر پوشی گزارند ظلمت آن سبوح محیی باشد  
 بجز وحدت مذکور باقی نشود که اوصاف ذاتیه را زوال نبود البته زیر پرده تقدیر و غرضی است و

انفرض در زمان و حرکت مکان با اینهمه تباين که زايده از ان چيز شد الطباق است که سرافرازي  
 و ستوار بايد خواند چنين طوطی آن با هيت و تخالفاً حسن محم و روح از که تا که گيت که نمي ياند  
 با اينهمه روح را با جسم الطباقي است صريح چنانکه گویند هر قدر که در روح قوی نهاده اند با قدر  
 و جسم بقا بر آنها اعضا نهاده اندغایه مانی با باب علوم الوجود مجهول کیفیت باشد چنين  
 نقوش را با الفاظ و الفاظ را با معانی و معانی را با خارج الطباق است تنفق علیه چنانچه نظر بر  
 الطباق و عدم آن بجا و اطباء غیر و نام نهاده و دانند یا ندانند از تساوی خبر داد و معلوم  
 اینجا نیز الطباقي است یقینی مگر با دست پیمانه نتوان پیود و یکی را از جنس دیگر نباید گفت چون  
 و مخلوقات خداوندی با وجود الطباق و تساوی یکی را تجانس دیگر و عرض احکام و لوازم  
 قات یکی بر دیگر لازم نیست حالانکه بوجه اشتراك انسان بلکه بسیاری دیگر از تنزلات آن شامل  
 اند یکی در احکام دیگر را قریب بوقوع و اقربالی بعمیم بود خداوند کریم را بوجه ستوار و عرش از قسم  
 شمردن کاربان کسان است که هر دو دم و چشم و گوش را از یکدیگر ندانند با تسلع این نظر استجد  
 نسبت ستوار بدل را با شک غلیظه باشد بشرط انصاف انشا الله بعد خواهد شد و اینکه  
 ستوار و علت آن غرض از ان چیست و با کیفیت آن چگونه باشد نه در خدا و در ان است و نه  
 بر موضوع این و راق با اینهمه کیفیت ستوار و تعلق روح خویش با بدن خود با این طول و مسافت  
 و قرب مسلم هیچ ندانیم اندر نیویست امیدوار که کیفیت تعلق و ستوار خداوند چمن بر تن  
 چه توان داشت آری هرگز آورده از چشم برخاست هر چه شنیده بود چشم صافیت الهی و عاقلان  
 خداوند چمن خود از ان خبر داد و رسول اکین فرمود او هم نتوان گفت آنحضرت چه گفتند او را  
 اینقدر گفتن کجا نیست و چه الطباق الفاظ بر معانی اخبار بعد فهمیم چمن و ملائکه او شان بر  
 الفاظ و وجه الطباقی آن بران و کیفیت الطباق با همی نهاده و باز ادراک و استخراج معانی از  
 عنه باشد و پیداست که این علم مخصوص جناب عالم الخیر و عظیم بجل شمس است یا پس از ان  
 اوصلی الله علیه و آله و سلم غرض نظر بر این مونیاید انداخت البته یک معانی دیگر است که در حدیث

برگرفته شود پس عدل آن این است که استوار پس از آنکه علم حاصل است از حدیث  
 قعود جلوس باشد در صورت اول بحث از تساوی و تقاسم و خداوند آن بجز با و چنانچه  
 چه باشد و اگر چه جلوس که از لوازم جمعیت است و تجزیه از اجزایها چگونه است باید بفرستد  
 نوع این غلطی نیز قلم فرمائی خود را قفا و نظریه این همچنان گذارش پیراست که جلوس را  
 نمی در بیان مضامین مشترک فیما بین واجب ممکن باید فهمید و نظائر آن تا به گوشه چشم نظر آن  
 این اطلاق و سامان این احوال رسیده باشد پس چنانکه در وجود و علم و قدرت و غیره  
 مشترک بفرستی این اوصاف در هر موطن رنگی جدا اطمینان خود کرده اند اینها نیز باید کرد  
 و واجب و واجب ممکن آنجاست که از این را الوده و طوط باید داشت دوم  
 اینجا ملاحظه می جلوس قعود نیز از استوار بشود علی بنکایات چنان استوار پس تساوی است  
 در باب که قعود بجزئی است که از آن مقصد و مجلس باید گفت و پدید است که مقصد و مجلس  
 به مقصد باشد که قعود بر این واقع شود اندرین صحت قعود علی اگر سی یا تحت و غیره برستی خود  
 به این وقت باشد که زیاده از مقصد و کل قعود نبود و اگر زیاده باشد آنوقت کلام از هر حد  
 حقیقت باید بعد از حاطه مجاز و غل شود و ظاهر است که صورت قعود حقیقی استوار لازم است  
 ما بین هم بر کس نکون اند که در کلام عقلا خصوصا در کلام ربانی تا مقصد و نظر ربانی حقیقت  
 از دست آر می گردد شمار افتد آنوقت بر سبیل علانی فیما بین از منتهی حقیقی یعنی مجازی است  
 تمام به کمال باید کرد و همین است که تشابهات کلام افتد و حدیث را اگر بر دین برساند  
 حقیقه و تشابهات عبارت ازاده معانی مجازی را و انداخته اگر چه مجاز متعارف باشد و مجاز  
 متعارف در کثرت استعمال بهنگ حقیقت برد لیکن تا هم مجاز مجاز است و حقیقت حقیقت  
 و اگر از منتهی اصلی منتقل است باز هم رعایت منتهی اصلی ضرور بود با بطلان تساوی و بطلان  
 ضرورت است اکنون سخن باید به تشبیه کمال فهم از انشاء الله تعالی بیاورد نسبتی که فیما بین تشبیه  
 باشد اگر این طرف و آن طرف و آن مقصود باشد مقصد انهم هستند نسبت و قدر فیما بین

و نشان نیز از نوع مناسب نباشد و شخص آن نسبت نیز از یک نوع مگر غرض از تعلق آن  
 از حقوق آن موجب تعلق و قطع در مدخلی شده باشد و اگر مختلف النوع باشد نسبت واقع  
 فیما بین این جنس قرین با سبب نسوین باشد اگر جنس قرین با یک باشد و بعد باشد اگر  
 بعد از شخصی که لازم است نیز از طرف باشد و نیمه از آن چون اتصال نیز یکی نسبت  
 است اگر مینا همین باشد نوع اتصال مناسب الی حاکم باشد و شخص اگر چه از هر طرف  
 زیرا که تعیین نسبت وجود و عدم با وجود و عدم است اما از هر طرف یک چیز آید و اگر اتصال  
 مینا این جنس بود چنانچه در موضوعات و لوازم آنها باشد مینا این لوازم الواحد بود نوع  
 اتصال مناسب الی معانی بود و اگر مینا این نسبت بود پس این اتصال اگر چه اتفاق بود مگر  
 مناسب الی جنس مشترک فیما بین منسوب منسوب آید باشد و این تقریر بر که فهم مقاب دارد  
 باشد که سوا از قضیه هر دو امر که باشد اتصال و دان ما ممکن است زیرا که وجود از اتصال  
 بوجود و انکار نباشد که از یک حدان مذمومین عدم را از اتصال عدم باینکه از یک جنس مذموم  
 حصص یک کلی به دلیل متصل باشد قسراً متفرق و پراکنده گردانید پس اگر قسراً در میان  
 برخیزد و از همان اتصال پیدا آید یعنی که نور آفتاب قبل از تراق آن در مواقع مختلفه که بوجه  
 حیولت اشجار و دیوارها صورت بند و همه یک شی واحد متصل بود و همچو آفتاب آن نیز که  
 نورانی بود و بجهت کورچه قدر تفرقه بیان آمد که پیرس لیکن اگر از اشجار و دیوارها از میان برداشته  
 همان اتصال از رنگ ظهور بر رخ گشته البته وجود چیزی با عدم او که مانعاً متناقض است اگر  
 مذموم چون بقدر مسلم شدی باید شنید که وجود و محو دیگر کلیات چیز فاصدهست بقسراً داده الی  
 حصص و در مواضع مختلفه و مواطن متنوعه پراکنده شد اگر آن قسراً از میان برخیزد و آن  
 حصص که در اصل متصل بودند باز متصل شوند اگر قسراً مذکور یک حصص از جایی کشیده  
 بجهت دیگر که از اول دورتر بود گرچه بند و همچو اجزای آب و آن تسموچ که نزدیک از آن دور شود  
 و دور از یک اتصال پذیرد و ظاهر است که روانگی و توجیه نیز یکی از شیون وجودی است که



وجود مطلق مساوی و دایره از عدم کلیت و جزئیت وجود مطلق جز یافته منافی نیست  
 فرض بین قول آن است که وجود مطلق در مرتبه ذات از مرتبه کیه باشد هر یکی است نه اینکه  
 کلیت و جزئیت عاقله حال و نیز توان شد عاقله و کلا کس نه اند که کلیت و جزئیت نیز  
 از اعتبارات وجودی است همین است که وجود بی ثبوت این اوصاف بجا آمد با وجود  
 با وجود پر عاقلی نبود خصوصاً وجود واجب ممکن که یکی را با دیگر التجار همین اتصال شد اگر  
 ممکن را واجب بطه اتصال بشکند وجودش همچو نورانی که در لیش از آفتاب بگردانند  
 و بساط نورش از چهره اش بکشند قدم بعد نبه نظر برین اتصال تجلی رحمانی بعرض عظیم  
 چه با هر موجود ممکن اگر کلام باشد در تساوی و عدم تساوی باشد مگر مرشد تجلی است و عرض  
 با تجلی مذکور شواست چه سوار این قید که تجلی گویند و دیگر قیود لایزال این قید چه وجود  
 اطلاق ولاتناهی است و نه تجلی گفتن خط است تجلی و عکس جزئی را با او علا و فوق اجل  
 و ظلم لوازم آن بهمینجه اتحاد باشد چنانچه پیشتر ثبت رسید و بی مرست که عرش مجید با اینجه  
 خلعت و کرامت تناسلی محدود و مشخص موجود است با تساوی تجلی مذکور از وجه کمالی که  
 بقدر سیدان که قاهر و غالب را با مقعد و مجلس تساوی بهمینجه باشد به جمیع الوجوه یعنی طریقت  
 و مظهر اتصال و مجلس که هر مسلم باشد این مجلس یعنی ان سلم مساوی است نه اینکه جهه اطراف سطح  
 بهمین جانب سلم مجلس تساوی باشد ان شاء الله و تساوی مقعد و محد و من چه غیر مقعد و من  
 با مقعد به جمیع الوجوه تمام نخواهد کرد اگر شکل مطلوب است باید شنید که دایره از هر طرف متباعد  
 باشد لیکن سلم خارج از محیط پس اگر از هر جانب ای غیر نهایت براند آن بهمینجه مجموعی همچو  
 حلقه با آن دایره باشد و ظاهر آن دایره با باطن آن حلقه مساوی باشد و در عرف بعضی  
 ملاقات گویند که این حلقه بر این دایره برابر آمد پس منطوق اگر تجلی رحمانی را که من چه مقعد  
 و موجوده باقیه مطلق با عرش مجید نسبت انطباق و اتصال بطور تساوی باشد چه  
 حال است بر همین تساوی و مساوی جهت تعین و یقینی از جهات عرش عظیم خواهد بود و اندک

ز طایفه لاتناهی و طایفه اتناهی و اینست انفرس و جلوس و تساوی که از لفظ استوای معنی  
 می آید از است با نظیر است که گفتیم به بطوریکه یک جسم را با جسم دیگر باشد حاشا و کلا و اگر سر  
 و اتصال جلوس نیست و چنانچه که نباشد زیرا که این لفظ بهر دو موضوع نیست و بعضی  
 مجازا لازم آید و اینست از اصرار نیست البته مفهوم استوار و تساوی را از دست  
 غلبی بردل گران است که این مفهوم صلی لفظ قرآن است البته تصحیح استوار و مثال می باید کرد  
 و فوقیت را ملحوظ باید داشت لیکن پس از اجتماع شال دائره و حلقه بالا استخراج مثالش که  
 سهل باشد با اینهمه تغییر مناسب این همچنان خود عرض پرور است اگر محرومی ناقص را اعظم  
 سه برید اگر او را و اس و مساوی دائره دیگر باشد و از جانب عدد غیر متناهی بود سرگون  
 بنابران دائره قدری فاصل گذشت معنی تصور کنند با وجود بقا لاتناهی و طباق و تساوی و  
 فوقیت انفصال نیست آید لیکن حق همان است که نمی عینی خود و جلوس نزه اکبر  
 و کم و چون چرا مراد گیرند و تقریر یک با یک گذشت اطمینان خود نمایند و او نام فاسده را از  
 در اندازند چون بنده چون الله تعالی بدن نیست سخن در افتاده را بگیریم جا از هر  
 علی عرش استوای غرورده اند و جایی را الله بکل شیء محیط میفرماید موضوع هر دو قضیه  
 است مگر محمول یک با محمول ثانی ربط تضاد دارد و با این نظر بعضی از محققان  
 را اصل قرار دهند و در الله بکل شیء محیط را دلیل کنند و بعضی بر عکس و نه و چه محکم بعضی  
 الله و حین که یکی اسم ذات است و دیگری اسم صفت رفع تضاد کرده باشند و حق این است که  
 همه با وجود و اندک کلام ربانی هرگز متناقض و تضاد نبوده مگر فهم از کجا آید و فهم خود این  
 همچنان عرض پرداز است اگر است آید از ان و تعالی است سبحانه انه لا علم لنا الا ما علمنا  
 و اگر غلط باشد کلا از زبان برایش خواند اول عرض کرده شد که تجلی عظیم هم که در قلب نفس  
 است نشان ات بحت است و هم خود نفس حانی احسنی که او را صادر ایل و وجود منطبق گفته  
 تجلی ذات بحت است و هم نفسی که در اختلاف تجلیات فرق باطن پیدا شود و فرق

بود و بقدر و محسوس خود و ظاهر هر چه بود آید و قد ظاهر هر اندر و بصورت ابدی که هم بر عرش باشد  
 هم محیط بجهت بسیار اول با حاطه ذاتی اشارت کرده شد با اینکه حاطه صادر اول حقایق مکتوب  
 موجودات امکانی را از معرفات سابقه بوضوح پیوست و استوار شد و عرش غلبه شد  
 بر آن نشست و در دیگر بنام خدا می نشاند و در هر اسم تعلق خاص است بدماغ و هم محیط است  
 بطرف اطراف و جرات بن این پس از این نو این مرکز حیات جسم بالعرض است و در صفتی است  
 صادر می باید از طرف موصوف بالذات کیفیت احاطه روحانی نسبت جسم بوضوح است  
 اندر بصورت ان تعلق خاص که نسبت دماغ و در آن بر عضو که گویند مسلم است حق تعالی  
 باشد و معاد و زیرا که یک شی را عموم و خصوص تعلق متعین است چه خصوص یعنی تعلق بسوا  
 مخصوص میخواند و عموم وجود تعلق با سوا را خود شکار الغرض چنانکه اینجا محل زود را استوار  
 بدماغ محل است و صادر از احاطه جمیع جسم مخدع تعلق عظیم را استوار بر دماغ عالم باشد که عرش  
 عظم است و در آن که حقیقت کعبه بیدگفت تعلق خاص ذاتی اندر زوایا بانی بر آسمان  
 پس از آسمان مقدمات مسموده و معرفات سابقه ان قابل مامل نماند و اگر که شی واحد را در  
 خط هر حق و تحت و بعین یسا و غیره موطن متحد و تجلی ممکن است و باعتبار اوضاع مامل هر  
 مرا یا تجلیات اضا عد فازل و مستوی را گفتن روا باشد اما محل تجلی بدین حال یکسان  
 باشد که بود و از آنجا که تجلی بطوریکه عرض کرده شد بعین تجلی باشد اینها حکام بیانی بر حسب  
 باشند عرض از زوایا و تعلق بر آسمان نیاستوار عرش و احاطه کل شی را بر آسمان مسلم  
 شد و مامل نشود و ان مظهر و فیه که از لفظ این سویم شد با این ظرفیت که از احاطه سویم کرده  
 صادر و مکرر و الله تعالی اعلم و علامه تم و حکم جوان ضروریات متعلقه به همین است و نشان  
 بهر این جهت ثبوتات بشر ما فهم کافی باشد فراغت یافته و دست آن است در این مقام  
 باقیه حدیث متبوعی اند که اشاره کنم و لفظ ماتمت بهاء و انوار بود و احوال است کی اگر  
 باقیه باشد اندر بصورت هر چه حاجت خامه فرمائی نیست چه خدا به علم ازین است این باشد

که این محارر معنی صاحب ثقل برشته بود و معروف زیر مهار و بر مهار نیست و نه در تحریک خود از  
 محل بجل متحاج بود و ظاهر است که این امری است ظاهر بر اصحت کس ننهادیم که نسبت صادر فکر  
 درین باره تامل کند این مهار این عالم را تا بان و نگاه عالی رسائی کجا تحریک و متوج  
 او بذات خود است اگر فیضی از او باقی می میرسد خود تحریک او میرسد و اگر این فیض از  
 جایی بخیر خود تحریک او بخیر و درین باره آفتاب فیض و را که نوزدین است مثلاً  
 مثال پیش نظر باید آورد و اگر کلمه ما درین دو جملہ موصول باشد و بطا هر بین حق می نماید  
 چه وقت تکمیل یعنی پس از آنکه کلمه لا آردند مگر آنکه اینهم روا باشد اندر صورت شرح  
 این مهار می بینید مهار گاهی معنی خالی بدینچه از قوله تعالی و اقمه هم مهار بین  
 معنی مراد داشته اند و هر چه مراد داشته اند بجاست چه مواجشم نظر نیاید و بدین سبب  
 موطن و خالی نماید و فیضوت محل این ارشاد و مفاد و مجوات الاول فلیس قبلک غی  
 دانت الاخر فلیس بعدک شئی و نفی غیر برابر باشند و افاده این معنی مرادف کان  
 دلم کین معنی نبوند و گاهی مهار بر مهار معروف اطلاق کنند و بر هم احقر با معنی هم  
 مهار را درین کلام مسامح است مگر آن مقوله را بیشتر پیش نظر باید کشید که غیب ابری  
 و آبی دیگر است آسمان و آفتابی دیگر است به غرض حقائق مشترک عالم و جوئ مکان یک  
 نسق نباشد مهار آن عالم را همچون عالم از شوائب مکان که مهار این عالم را از انوائی گز  
 است قدس منزله باید فهمید آری اصل غرض را که آن حقایق موضوع بهر آن باشد قدس  
 باید است نظیرین چون نگاریم غرض اصلی را مشترک در مهار این عالم داراده  
 و محبت و غضب غیره محرکات و مصاد و افعال او ندی یافتیم مرادم ازین غرض این است  
 که هر فعل از محرکات اراده ناگزیر است و محرکات افعال همین خلاق و امثال این باشد که احوال  
 آن قوت علیه بدیگفت و اولین فعل که از آن نگاه صدور یا بدین اعطاء وجود باشد که مبادی  
 خلق صادر اول با هست مکنی بود اندر فیضوت این محرکات را با صادر اول جهان باشد

که هوایا با این چنانکه اجتماع ابرو تفرق آن منوط بحریک هواست همین طور انضمام سوارا و  
 بهریتی یا انفصال آن و توجع آن از کثیر بطرف دیگر که مانا مفید اجتماع بعضی اجزای  
 بعضی افرار بعضی از بعضی باشد منوط بقوت عملیه است و پیدا است که راس زمین  
 محرکات انضمامی است که سبب شده و منتها را این محرکات برآورده باشد بختم  
 پیچیده است پس مجموعه حب اراده که بداد نشان آن توجع است که سرایه افرار و جمع  
 گردید اینجا بمنزله هوای برای ابر باشد و نشانیه همین است که حب را بوسی گویند و اراده که  
 مانده او نود است و با مراد و اتحی و مخرج دارد نیز همین سبب سببی بار آورده شد که سر نشان  
 او حب باشد انقضای هوای آن عالم اگر است بطا بر این است و ظاهر است که اوجب  
 گرفته تا اراده بهر صفات انضمامیه وجود اند که از هر طرف او جلوه ظهور دارند و منشآت  
 این ارشاد که مانعته هوایا فوقه و اراشاده با عاقل از هر طرف باشد و تشبیه به او اندک  
 و بالا را برابر باشد است آید باقی ماند اینک اول جمله صفات را اعتبارات گفته و اینجا  
 با انضمام تامل شده ازین تنافت کلام اگر اعتبارات قبل و بعد بهم نشود با یکی زین  
 چه کم که بنا بر مطالب بقیه بر هم زد یا اصل این مطلب بر کند و شد این خدش را نیز اول  
 ناظران بآوردن ضرورت و اقامه بنام خدا سخن میگویم که راویان معقول اگر چه روشی بتعمید  
 او تلاوت نکنند اما ناظران غیر عقل یا ما خدا پیش نظر باشد و بدین سبب بشهادت  
 با ضرورت بر خیزند آن این است که از وجود ما عدم حاصل نیست که گنجی بیش نخل مفهومی  
 باشد با عدم را نبات خود تحقق فیت تا با طوار وجودی چه رسد اندر نیسورت و حیث  
 بهر از انضمام وجود باشد مگر حال وجود خود دانستی که در تحقق خود محتاج دیگران نیست  
 دیگران در وجود و تحقق خود محتاج وجود باشند و در اولیت عمل الوجود در وجهی خاص  
 پرخشان بود زیرا که احتیاج از املاات عدم محتاج فیه در خود باشد پس در نیسورت و جز  
 بهر از انضمام وجود باشد و هر که بهر این با عرض موصوف بالذات باشد اینجا عمل در

مدنه باز همین خرابی احتیاج نوبت برضیت وجود رساند با بجهله وجود را تحقق و وجود نبات  
 خودست لکن صفت که در تحقق خود محتاج بموصوف باشد پاره وجود محض نخواهد بود و  
 آن استغفار ذاتی وجود مبدل اقتدار احتیاج شود و همچنین نتوان گفت که پاره عدم محض  
 باشد که آثار وجود نیز با آن اقتدار که جزا عدم میدد بالبداهه موجود هستند بجز اینکه حدود  
 فاصده را گویند که در میان وجود خاص عدم آن جای نمی‌شوند دیگر چه خواهند گفت و بدیهه است  
 که این حدود از انتزاعیات است نه انضمامیات زیرا که عقل مدرک از مابین وجود و عدم آنها  
 میکند اگر وجود را با عدم مقارن مجاورت نماید پس این انتزاع که معنی کشش باشد  
 از یکجا صورتی است اگر از انضمامیات وجود بود که احتیاج لحاظ مقارن و انتزاع و کثرت  
 چه بود مگر ظاهر است که بسا اوقات از انتزاع امری انتزاع امر دیگر لازم آید چنانچه انتزاع  
 فوقیت را انتزاع تحتیت و برعکس لازم بود و همین طور از انتزاع مابیتی انتزاع لوازم آن  
 لازم آید و چنانچه آن باشد که انتزاعیات انضمامیات باشند و همین است که در تحقق خود  
 محتاج بدوام شدند چنانکه مذکور شد و نه سوائی صافیت و نسبت مضمونی نیست که در تحقق  
 خود محتاج دوام مابین مستقل فی حد ذاته باشد یعنی اگر علت او محتاج علتی دیگر باشد  
 دیگر مثل آلات و شرائطی بود و کیفیتیم که احتیاج بر دو چیز است مابین محتاج را نسبت بودن  
 گفت مگر و قیاس هر دو محتاج الیه فی حد ذاته مستقل باشند و یکی را از دیگر استغنا این وقت بزر  
 آنکه محتاج از قسم نسبت باشد دیگر چه باشد لیکن نسبت را ضرورت است که اطراف او استغنا  
 باشند مگر غرض از اطراف مصداق منسوب الیه منسوب نیست بلکه مفهومات آن مثلا مفهوم  
 نسبت مفهوم منسوب الیه و منسوب به مفهوم فوق و تحت همچنین بهر مفهوم تحتی  
 و فوق و بهر نسبت ابوت اب و این و بهر اضافت بنوت این و اب غرض نسبت مابین  
 مفهوم که از نسبت ساخته باشند ضرورت است که در تحقق و احتیاج متقابل فتد از اینجا بر حق  
 تعقل لوازم مابیت را وجوبی است آمد الفقه لوازم مابیت مفهومات اضافیه باشند و چنانچه

که در متعل نحو و محتاج لزوم شد و همچنین مرزوات را تنها تعقل نتوان کرد و آنکه فرق بین  
 بالمعنی و لا یعم و الاخص و مکان تعقل بعض مرزوات بی تعقل لوازم خبر میدهد این مسئله را  
 کم فیهان است عموم مفهوم را عموم مصداق لازم نیست نظر مفهوم معنی اعم البته ضرورت  
 آنکه تصور لزوم را تصور لازم اول لازم بود چه از شرطان کرده اند مگر آنکه میدانند خود میدانند  
 که در خارج در هر دو حسی لازم باشد و چون نباشد وجه جزم بالزوم همین است که لزوم  
 را لازم نه و در بین گذاردن در خارج و اگر وجه لزوم در بین خارج آن است که لازم و در  
 هر دو محلول یک علت اند جای که این باشد وجود علت ضرورت در وجود محلول  
 بی وجود علت تحقق شود و جای که علت باشد وجود محلول ثانی هم ضرورت در تحقق  
 محلول از علت لازم آید غرض وجه اشتراک علت لازم فیما بین بر روی کار آید اندر نه  
 اینها بر لازم است باشد و در حقیقت لازم علت با هر دو محلول خود و چون نامرئی  
 اثبات احکام حقیقیه شده ایم میقسم را از لوازم است لزوم ظاهر را معنی محلول فی  
 اشعاریم انقضی نصف را احتیاج در ذات خود باشد نظر برین وجود تحت نخواهد بود آری  
 اگر موصوف بوجود گویند بجا است اندرین صورت مصداق بوصف بجز خود و فاعله که  
 ممکنه باشد دیگر چه باشد مگر چنانکه جسم بسط محدود شود و سطح بخط و خط نقطه در وجود نیز  
 تنزلات افراد آن باشند بر مرتبه سابق نسبت لاحق موصوف بود اگر چه موصوف حقیقی  
 بر وجود اختتام یافت غرض مثل جنس و نوم اینجا نیز فرق حقیقی اضافی باشد چون  
 سابق نسبت لاحق محتاج الیه شد مشابه بوجود بحث گردید و سعی به موصوف شد لیکن چون  
 حدود متوسط را دیدیم از اضافات و نسب یا تقسیم پس بدین سبب چنانکه اضافی و  
 بودن جمله اوصاف متیقن شد همچنین وجه لازم با دیگر منتهیات نیز همین امر است  
 نیز که اگر حقیقت اوصاف فقط همین قدر است که عددی را عدد باشد لازم بود که پس از  
 تعقل اطراف مسئله تعقل مختصر می شد این عکس لازم با سبب منتهیات دیگر را اگر

از دل بر شد مگر غنی که گفتی بود بچیدن ناکفته ماند از انیز می باید شنبه فوق و تحت ما  
 فوقیت و تحتیت تا همان زمان لازم باشد که بمقام معلوم و وضع معلوم خود باشند و نه اگر  
 زرش از جای او کشیده برند یا سقف را برداشته دور افکنند نه فروش تحت ماند سقف  
 فوق آبی این وضع را که سرمایه این عروض است اگر بطوری محکم کنند که زوال نه پذیرد  
 یعنی این دو متضائف لازم جای خود باشند و اگر حرکت کنند هر دو معا بیگانه بیک  
 انداز حرکت کنند آندم این فوقیت و تحتیت هم زوال نه پذیرد چون اینقدر محقق شد  
 سر که گوش را از آلاش و نام پاک کرده... خواهند شنید با بصر و انقدر باید و خواهد کرد  
 که انضمام نام بحکام بنا بر این استزاع است چیز دیگر نیست خط مستقیم که عرض سطح  
 باشد از جای خود انتقال نتوان کرد که چیز او جز سطحی که قیم او است دیگر نباشد و اگر در  
 مادی نظر عکس دایره که در آینه باشد وقت تحوّل اصل مقابل آینه در آینه متحرک گشت  
 نقطه مرکز نیز بهم کابی دست بوج این استحکام این وضع تساوی ابعاد خارج بسوی  
 نقطه خاص که در وسط است لازم است البته اگر تنها خط مستقیم قابل انتقال بود ولی توان  
 اگر نقطه را بجای او گذاشته خط را بجای دیگری بردند اینجا نیز همان قسمة شش می آید  
 که در حرکتش و سقف معروف شد اندر صورت حاصل سخن آن شد که بهر مرتبه  
 در میان آن دوشی که قیم هر استزاعی باشد وضعی خاص باید که معجز آن امر استزاعی  
 توان شد چنانچه از مثال فوقیت و تحتیت که از فروش و سقف متزاع شوند این امر  
 واضح است آن وضع اگر لازم است چنانکه در مرکز دایره مشهود است یکی مدق و دیگری  
 لازم و منظم بود و اگر لازم نیست بلکه فی حد ذاته هر یک از دیگری مستغنی است اما بوجه  
 مکرر بندی امری خارج یکی برابر با بعضی دقات همه دیگر می رود چنانچه در شش که بالا  
 دایره یا در دایره کشیده باشند مشاهد این قسم را منظم غیر لازم ذات باید  
 همانند باز اگر بر بار در حرکت و سکون منتهی است لازم وجود است مدته مفارقت چون خواهد



اطراف امور استزاعیه معلوم شد حال خود امور استزاعیه نیز واضح شد و باشد  
 زیرا که اطراف امور استزاعیه را وصف یکدیگر نتوان گفت البته لازم و مفارق باید  
 و اگر بگویند بگویند و نیز در پی گویند بنیم امور استزاعیه را نسبت اطراف آنها  
 گفتن عین صواب است آری گاهی امور استزاعی را من حیث یوگزیده آنوقت نسبت  
 و صفیت او به جانب درست باشد و گاهی قید تعلق ایستگی از دو طرف در وضع ملحوظ  
 باشد آنوقت اطلاق آن بر همان طرف که قید تعلق ملحوظ است روا باشد و بر هر طرف  
 با یکدیگر این امور استزاعیه وصف طرین یا احد الطرفین باشند حسب احکام و عدم  
 احکام وضع قیامین لازم و مفارق و منضم و غیر منضم خوانند پس از بدین سخن  
 آمده و عاقل را سخن اول و آخر همه بجای خود خواهد بود و اگر تدبر نفرمودند  
 را بر طرف ننودند سخن آخر را اگر معارض سخن اول نموند چه کنند اکنون وقت  
 آن است که حمد خدا گویم و قلم اندازم بحمد سر رب العالمین و الصلوة والسلام علی سید  
 المرسلین و آله و صحبه و ذریه و از واجبه و اهل بیته اجمعین **نسیبیه**  
 اول هم عرض کرده ام و اکنون هم عرض میدارم که در اوصاف بیشتر که بین الواجب  
 و ممکن اوصاف واجبی را بر اوصاف ممکن قیاس نباید کرد که اینجا همه اوصاف بعین  
 ظهور کرده اند و اینجا همه بالذات چون انفرق در این موطن ره قیاس میزند، با موطن  
 چه رسد تقدم و تاخر و فوقیت و تحتیت و تناسلی و لاتناهی ذاتی با اشیا عرضی بنا  
 مضامین اگر چه تشابهی دارند اما چنانکه گفته اند چه نسبت خاک را با عالم پاک به آن  
 این پیوند خطا است تقدم و تاخر علت و معلول و فوقیت و تحتیت یکی از دیگری بر  
 تقدم و تاخر زانی یا مکانی و فوقیت و تحتیت احیای قیاس نتوان کرد و همچنین توسط مراتب  
 و تناسلی آن را مثلا توسط مرتبه اعتدال حرارت و برودت و لاتناهی مراتب حرارت  
 و برودت را بر توسط مکانی یا زمانی یا تناسلی نمی نخل نباید فرسود چون حال حکمات بهم

انچنین است از ممکن تا واجب تفاوت زیاد از زیاد از زیاد ازین است و اگر خواهی  
مخواه بهر تنقل قیاس بکار است تقدم باری خواسته و صفات و اسما را و تعالی را بر  
ممکنات که از مثل هو الا اول فهمیده میشود بر تقدم علت از معلول حمل کنند اگر از ده  
ترتیب وجود آیند تا خدا تعالی و اسما و صفات او تعالی را از ممکنات که از مثل  
هو الا آخر و غیره فهمیده میشود بر تاخر معلول از دلیل فرود آید اگر از ده استدلال روند و یا از  
وقتی است که این اولیت و آخریت را نسبت ممکنات و صفات و اسما را بنا گیرند و اگر  
ازین لحاظ قطع نظر کنند بلکه باعتبار توجه و تجدیدی گیرند که مصحح این همه نیز گنجا باشد چنانچه  
در اشارت تحریر بعضی مضامین متعلق توجه مذکور اشاره هم بآن کرده شد آن اولیت و آخریت  
مشابه توجه و ترتیب اراده باشد که بایک آن و یک لحاظ با مورد مرتبه الوجود متعلق شود و همچنین  
فوقیت که از مثل می آید فوق ایده هم مفهوم میشود بر فوقیت علت از معلول و نشا انشراح  
از امر انتزاعی قیاس با دیگر و این تجانس که از اتحاد اسم می برآید با این افتراق که یکی  
منشا انتزاع است و دیگر امر انتزاعی بطوری بخیال باید آورد که نقشه مکان بر دیوار کشیده  
باشد یعنی هم تجانس است و هم فرق مذکور و همچنین توسط و منظر و فیت را که از مثل این کان  
ر بنا قال کان فی عمار مستنبط میشود بر توسط مرتبه اعتدال در اطراف خود مثل حرارت  
و برودت و غیره مراتب قیاس با دید فرمود و همچنین لا تناسلی را که از مثل احسی تناسلی  
بآن پی توان برد و لا تناسلی مراتب مثل حرارت و برودت که متنازل و متعاضد  
باشند نقشه ای بدست القصه اگر حمل کنند همه این اوصاف را با اوصاف متعلقه مراتب معلول  
والله اعلم و علامه نعم و احکم

خلطنا قیاس العلوم							
صفحہ	سطر	پہلی	دوئم	تیسر	چوتھ	پنجم	ششم
۱	۶	دینت	دینت	۲۲	۱۴	حوت	صورت
۲	۳	ملوک	ملوک	۲۲	۲۱	نوبت	صورت
۳	۴	خود	خود	۲۵	۹	القباض	القباض
۴	۱۳	علم	علم	۳۳	۱۹	معانی	معانی
۵	۱۵	خا	خا	۳۶	۹	اتفاق	اتفاق
۶	۱۶	یا	یا	۳۷	۱۳	جالس	جالس
۷	۱۱	تالی	جامی	۳۸	۷	محرر علی	محرر علی
۸	۲۰	وہاب	وہاب				
۹	۱۸	ارواح	ارواح				
۱۰	۷	آب	آب				
۱۱	۵	اوا	اوا				
۱۲	۳	ہستم	ہستم				
۱۳	۵	یوجت	یوجت				
۱۴	۵	ولایت	ولایت				
۱۵	۱۹	تعب	تعب				
۱۶	۱۳	مکروہ	مکروہ				
۱۷	۸	بابیت	بابیت				
۱۸	۷	اتیم	اتیم				

الحمد للہ! مقالات حجۃ الاسلام کی جلد نمبر ۳۳ مکمل ہوئی۔

خانقاہ امدادیہ اشرفیہ تھانہ بھون.... مظاہر علوم سہارن پور.... دارالعلوم کراچی  
ودیگر مراکز علم سے حکیم الامت حضرت تھانوی نور اللہ مرقدہ کے  
دستیاب شدہ نادر و نایاب رسائل کی پہلی مرتبہ یکجا اشاعت

# مَقَالَاتِ حَکِیمِ الْأُمَمِ

مجموعہ تالیفات

حکیم الامت ذی الملت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ

الحمد للہ! عرصہ دراز کی جستجو کے بعد تقریباً 325 رسائل  
اس مجموعہ میں شائع کیے جا رہے ہیں۔

ذیوسو پوسٹی

شیخ الاسلام فقیہ العصر حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ  
(شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی)

مترتب

قاری محمد اسحاق

(مدیر ماہنامہ "محاسن اسلام" ملتان)

ادارہ تالیفات اشرفیہ

ہجک فوارہ نستان 0322-6180738

# مَقَالَاتُ حِجَّةِ الْإِسْلَام 17 جلدوں پر ایک نظر

جلد 15 مکتوب ششم مکتوب ہفتم مکتوب ہشتم	جلد 11 قبلہ نما تنویر النہر اس الحظ المقسوم من قاسم العلوم	جلد 5 الدلیل المحکم مع شرح اسرار الطہارۃ افادات قاسمیہ اجوبۃ الکاملۃ لطائف قاسمیہ	جلد 1 نرت حجۃ الاسلام سید اللہ کی سوانح پر اہم مضامین و مقالات
جلد 16 مکتوب نہم مکتوب دہم مکتوب یازدہم مباحثہ سفر رڑ کی	جلد 12 فرائد قاسمیہ فتویٰ متعلق دینی تعلیم پر اجرت	جلد 6 اجوبہ اربعین	جلد 2 اسرار قرآنی انتباہ المؤمنین تحذیر الناس مناظرہ عجیبہ تصفیۃ العقائد انتصار الاسلام
جلد 17 جمال قاسمی مکتوبات قاسمی (متعلق اسرار الطہارۃ) حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کے علم و فضل اور حالات و واقعات پر متفرق مضامین حکمت قاسمیہ سند حدیث (عربی) علمی خدمات	جلد 13 مکتوب کرامی مضامین و مکتوب الیہ ”انوار النجوم“ اردو ترجمہ قاسم العلوم مکتوب اول تخلیق کائنات سے پہلے اللہ کہاں تھا؟ یعنی مکتوب دوم	جلد 8 تقریر دلپذیر	جلد 3 آب حیات
	جلد 14 مکتوب سوم مکتوب چہارم مکتوب پنجم	جلد 9 قصائد قاسمی فیوض قاسمیہ روداد چندہ بلقان حجۃ الاسلام	جلد 4 تحفہ الحمیہ مصانح التراویح الحق الصریح فی اثبات التراویح توثیق الکلام فی الانصات خلف الامام
		جلد 10 گفتگوئے مذہبی (میلہ خدائشی) مباحثہ شاہ جہاں پور جواب ترکی بترکی براہین قاسمیہ	

Our online Islamic Bookstore:  
Email Address: taleefat@gmail.com  
**www.taleefat.com**  
Like us: facebook.com/taleefat

ادارۃ تالیفات اشرفیہ  
چوک فوارہ نستان پکٹ تان  
(0322-6180738, 061-4519240)